دائرۃ المعارف

یعنی

معارف اعظم گڈھ

کی

۸۷ ویں جلد

جنوری ۱۹۶۱ء تا جون ۱۹۶۱ء

مرتبہ

شاہ معین الدین احمد ندوی

معارف پریس اعظم گڈھ

فہرست مضمون نگارانِ معارف

جلد ۸۷

جنوری سنہ ۱۹۶۱ء تا جون سنہ ۱۹۶۱ء

(بہ ترتیب حروف تہجی)

فہرست مضامین معارف

جلد ۸۷

جنوری ۱۹۶۱ء تا جون ۱۹۶۱ء

(بہ ترتیب حروف تہجی)

شعراء

فہرست مضامین معارف

جلد ۸۷

جنوری ۱۹۶۱ء تا جون ۱۹۶۱ء

(بہ ترتیب حروف تہجی)

جنوری سنہ ۱۹۶۱ء

معارف

مجلس دار المصنفین کا ماہوار علمی رسالہ

مرتبہ

شاہ معین الدین احمد ندوی

[illegible]

[illegible]

رجسٹرڈ نمبر اے ۲۰۱   جنوری سنہ ۱۹۶۱ء

معارف

مجلس دار المصنّفین کا ماہوار علمی رسالہ

مرتّبہ

شاہ معین الدّین احمد ندوی

قیمت آٹھ روپیہ سالانہ

دفتر دار المصنّفین اعظم گڈھ

ہندوستان کے عہدِ وسطیٰ کا فوجی نظام

مؤلفہ

سید صباح الدین عبد الرحمن صاحب، ایم - اے (علیگ)

مصنف کی اس سے پہلے تین کتابیں یعنی بزم تیموریہ، بزم مملوکیہ، اور ہندوستان کے عہد وسطیٰ کی ا
ایک جھلک شائع ہو چکی ہیں، جو سب کی سب ہندوستان کے عہد وسطیٰ کی تاریخ سے تعلق رکھتی، اور ارباب ذ
سے خراج تحسین حاصل کر چکی ہیں، موخر الذکر کتاب پر تو اتر پردیش کی حکومت کی طرف سے ایک ہزار کا ا
بھی ملا ہے، یہ اس سلسلہ کی چوتھی کتاب ہے جس میں ہندوستان کے عہد وسطیٰ خصوصاً مسلمان حکمرانوں
کے فوجی و حربی نظام، آلاتِ حرب، آتشیں اسلحہ، بحری بیڑے، کوچ، کیمپ کے سامان، صف آرائی، میدانِ جنگ
قلعے، چھاؤنیاں، خبر رسانی، رسد، فوجوں کی ترتیب، فوجی عہدہ داروں کے فرائض وغیرہ پر اس عہد
ماخذ سے نہایت دیدہ ریزی کیساتھ معلومات فراہم کئے گئے ہیں، اردو میں اس موضوع پر یہ پہلی کتاب ہے
کئی سال تلاش و جستجو، تحقیق و تفتیش، اور محنت و جانفشانی کا نتیجہ ہے

"منیجر"

جلد ۸۷ ماہ رجب المرجب ۱۳۸۰ھ مطابق ماہ جنوری ۱۹۶۱ء عدد ۱

فہرست مضامین

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

شذرات

ہندوستان میں عربی کی اہم اور نادر کتابوں کی اشاعت کے دو بڑے ادارے ہیں، دائرۃ المعارف اور احیاء المعارف النعمانیہ، یہ دونوں مرحوم ریاست حیدرآباد کی یادگار ہیں جو بحمد اللہ ابتک قائم ہیں، آخر الذکر ادارہ احناف کی کتابوں کی اشاعت کے لیے مخصوص ہے، اب مالیگاؤں ضلع ناسک میں ایک نیا ادارہ احیاء المعارف کے نام سے مولانا حبیب الرحمن اعظمی، مولانا عبدالحمید نعمانی اور مولانا محمد عثمان کی نگرانی میں قائم ہوا ہے، اس نے پہلی کتاب حافظ منذری کی الترغیب والترہیب کی تلخیص ابن حجر عسقلانی تینوں فضلاء کی تصحیح و تعلیق کے ساتھ خوبصورت ٹائپ میں شائع کی ہے، اس قسم کے ادارے حکومت یا کسی دوسری معقول امداد کے بغیر مشکل سے چل سکتے ہیں، اسلیے بانیان ادارہ کی یہ ہمت قابل تعریف ہے کہ انھوں نے مالیگاؤں جیسے غیر اہم مقام پر ایسا ادارہ قائم کر دیا، اللہ تعالیٰ اس کی بقا کا سامان فرمائے، مولانا حبیب الرحمن صاحب کے مکتوب سے یہ خوشخبری بھی ملی کہ موصوف نے حافظ ابوبکر عبداللہ بن زبیر الحمیدی المتوفی ۲۱۹ھ کی مسند حمیدی کی تصحیح و تعلیق بھی کی ہے، جو مصر میں چھپ رہی ہے، اس کی اشاعت سے کتب حدیث کے ذخیرہ میں ایک اہم کتاب کا اضافہ ہوگا۔

ابتداء میں کلام مجید کی صحت تلفظ کے لیے اس کے الفاظ پر اعراب کے بجائے نقطے لگائے جاتے تھے اور اس کے اصول و قواعد پر مستقل کتابیں لکھی گئیں، ان میں ایک اہم کتاب امام القراء ابوعمر عثمان بن سعید الدانی المعروف بابن الصیرفی المتوفی ۴۴۴ھ کی المحکم فی نقط المصاحف بھی ہے، یہ کتاب ابھی حال میں ڈاکٹر عزۃ حسن کی تصحیح و تحشیہ اور مقدمہ کے ساتھ دمشق سے شائع ہوئی ہے، گو فن کے لحاظ سے یہ ایک فنی کتاب ہے، مگر قدیم علمی یادگار کی حیثیت سے اہم ہے، عام مذاق کی چیز نہیں۔

ہندوستان اور اسلامی دنیا کے مسلمانوں کے درمیان ربط وتعلق کا کوئی اخباری ذریعہ نہیں تھا، یہ مسرت کا مقام ہے کہ اس ضرورت کو دارالعلوم ندوۃ العلماء نے پورا کیا، تقریباً ایک سال سے دارالعلوم سے مولانا محمد رابع ندوی کی ادارت میں جن کی عربیت عرب ملکوں میں بھی مسلّم ہے، ایک پندرہ روزہ عربی اخبار "الرائد" نکل رہا ہے، جس میں دنیائے اسلام کی اہم خبروں کے ساتھ مفید مذہبی مضامین بھی ہوتے ہیں، ابھی حال میں انہی کی کوشش سے لکھنؤ میں جمعیۃ الرابطۃ الاسلامیۃ الدولیۃ کے نام سے ایک جماعت قائم ہوئی ہے، مولانا محمد رابع اس کے صدر اور ہندوستان، عراق، نائجیریا اور جدہ کے نمائندے اس کی مجلس عاملہ کے رکن ہیں، اب تک انیس ملک اس تنظیم میں شامل ہو چکے ہیں اور امید ہے کہ ابھی اس میں اور اضافہ ہوگا۔

اس جمعیۃ کی جانب سے صدر جمعیۃ کی ادارت میں "الرابطۃ الاسلامیۃ" کے نام سے ایک دوماہی اخبار بڑے اہتمام سے نکلا ہے، جس کا نصف حصہ عربی اور نصف انگریزی ہوتا ہے، اس جمعیۃ اور اخبار کا مقصد اس کے نام سے ظاہر ہے، اخبار کا ظاہری حسن و نفاست بھی جمعیۃ کے شایان شان ہے، اس جمعیۃ اور اس کے اخبار کا تعلق اگرچہ براہ راست ندوۃ العلماء سے نہیں ہے، لیکن اس کے نکالنے والے سب ندوی اہل قلم ہیں، اس لیے اس کو بھی ندوہ ہی کا فیض سمجھنا چاہیے، یہ دونوں اخبار ہندوستان اور اسلامی دنیا کے درمیان ربط وتعلق کا بہت اچھا ذریعہ بن سکتے ہیں، اس لیے مسلمانوں خصوصاً ہندوستان کے دینی مدارس کو اس کی بقا اور ان کو ترقی دینے کی پوری کوشش کرنی چاہیے۔ مولانا سید ابوالحسن علی ندوی سلمہ اللہ تعالیٰ کی زیر سرپرستی دارالعلوم ندوہ جو روز افزوں ترقی کر رہا ہے یہ دونوں اخبار بھی اس کے شاہد ہیں اور وہ دن دور نہیں جب ندوہ نہ صرف ہندوستان بلکہ اسلامی دنیا کا ایک بڑا تعلیمی مرکز بن جائے گا۔

حضرت سید صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے سلف صالحین کی سنت کے مطابق اپنی زندگی کے آخری دور میں سلوک و تصوف میں بھی ممتاز مقام حاصل کر لیا تھا، اس دور کے متوسلین میں ایک مرید با اختصاص غلام محمد صاحب حیدرآبادی ثم کراچوی بھی

ہیں، انھوں نے تذکرۂ سلیمان کے نام سے مرشد کے سوانح لکھے ہیں، اور اسمیں انکے عرفانی رخ کو بڑی تفصیل سے دکھایا ہے، مصنف اس راہ کے سالک، اور اسکی رسم و راہ کے محرم ہیں اور کراچی کے دوران قیام میں انکو کئی سال تک مرشد کے قریب رہنے اور ان سے فیض حاصل کرنے کا پورا موقع ملا ہے، اس لیے وہی اس پہلو پر لکھ بھی سکتے تھے اور حق یہ ہے کہ انھوں نے اس کا پورا حق ادا کر دیا ہے، اور تذکرۂ سلیمان میں حضرت سید صاحبؒ کی زندگی کے عرفانی رخ کو اس خوبی اور تفصیل سے دکھایا ہے کہ اسکی پوری تصویر نظر آجاتی ہے، اسی کے ساتھ ان کے دوسرے کمالات اور کارناموں کا بھی اجمالی ذکر ہے۔

اس کتاب کا سب سے بیش قیمت حصہ سلوک و تصوف اور اسکی تعلیم و تربیت سے متعلق مصنف کے نام حضرت سید صاحب کے وہ خطوط اور تحریریں ہیں جو کتاب کے آخر میں شامل ہیں، ان میں تصوف و سلوک کا خلاصہ و عطر آگیا ہے اور اس سے انکے طریقۂ تربیت پر بھی پوری روشنی پڑتی ہے، اس حیثیت سے یہ کتاب حضرت سید صاحب کے سوانح کا تذکرہ بھی ہے اور سلوک و تصوف کا نصاب بھی جس سے اس راہ کے عام سالکین بھی فائدہ اٹھا سکتے ہیں، لیکن مصنف نے سید صاحب کے قیام دار المصنفین کے زمانہ کے بعض واقعات غلط لکھے ہیں اور بعض کی تعبیریں غلط کی ہیں جنکو انھوں نے محض سنکر لکھ دیا ہے، لیکن مجموعی حیثیت سے یہ کتاب بڑی قابل قدر اور جس مقصد سے لکھی گئی ہے اس میں پوری طرح کامیاب ہے، ورنہ یوں کونسی انسانی تحریر خامیوں سے خالی ہے، ڈھونڈھنے والوں کو اس میں بھی خامیاں مل جائیں گی، مگر اس کی خوبیاں اسکی خامیوں پر غالب ہیں اور جس عقیدت سے وہ لکھی گئی ہے، اسی نگاہ عقیدت سے پڑھنے کے لائق ہے،

افسوس ہے کہ گذشتہ ۲۰ر دسمبر کو مولانا عبد الماجد صاحب دریابادی کے بڑے بھائی مولوی عبد المجید صاحب ریٹائرڈ ڈپٹی کلکٹر نے انتقال کیا، مرحوم بڑے دیندار اور بڑی خوبیوں کے بزرگ تھے، گو دار المصنفین سے ان کا کوئی قانونی تعلق نہ تھا لیکن اس کے بڑے مخلص اور پرانے قدر دانوں میں تھے، اس کے ارکان سے دوستانہ اور عزیزانہ تعلق رکھتے تھے، مرحوم کو قومی کاموں سے بھی دلچسپی تھی اور مختلف اوقات میں وہ لکھنؤ کے مختلف قومی و تعلیمی اداروں کی اعزازی خدمت انجام دیتے رہے، طبعاً بڑے شریف اور وضعدار تھے، اللہ تعالیٰ مرحوم کو اپنی رحمت و مغفرت سے سرفراز فرمائے۔

مقالات

اسلامی قانون اور عُرف و عادت

از

مولوی حافظ مجیب اللہ صاحب ندوی رفیق دار المصنفین

(سلسلہ کے لیے ملاحظہ ہو معارف اکتوبر ۱۹۵۹ء)

اوپر کی تفصیلات سے یہ بات واضح ہوگئی کہ اسلامی قانون میں عرف و عادت کی حیثیت ایک ضمنی ماخذ قانون اور تعیین مفہوم اور تخصیص حکم کے لیے وسیلہ و ذریعہ کی ہے اور یہ بات بھی صاف ہوگئی کہ نصوص شریعت اور اعراف و عادات میں اگر ٹکراؤ پیدا ہوگا تو نصوص شریعت کی روح کو سامنے رکھکر اعراف و عادات میں اخذ و ترک میں سے جو صورت شریعت کے منشا و روح سے قریب تر ہوگی، وہ اختیار کیجائے گی، لیکن ابھی یہ بات وضاحت اور تفصیل کی محتاج ہے کہ تعیین مفہوم اور تخصیص حکم میں اعراف و عادات کا دائرہ کتنا وسیع یا محدود ہے۔ اور اعراف و عادات اور منصوص احکام شریعت میں خواہ وہ احکام کتاب و سنت سے ثابت ہوں یا اجتہاد سے اگر ٹکراؤ یا تضاد پیدا ہو رہا ہو تو احکام شریعت کو اعراف و عادات کے مقابلہ میں ہر صورت ترجیح ہوگی، یا حالات و ضروریات یا احکام شریعت کی خصوصیت و عمومیت کے پیش نظر کبھی اعراف و عادات کو راجح بھی قرار دیا جا سکتا ہے؟ اس موضوع کی سب سے اہم، نازک اور موجودہ حالت میں ضروری بحث یہی ہے، اس لیے اس سلسلہ میں بڑے حزم و احتیاط کے ساتھ غور و فکر کرنے کی ضرورت ہے ورنہ موجودہ مروجہ مسائل کے اسلامی یا غیر اسلامی ہونے کے بارے

میں جو رائے بھی قائم کی جائے گی، اس سے یا تو نصوص شریعت کی روح مجروح ہوگی یا عام انسان حرج و مشقت کے خوف سے ان مسائل میں اسلامی قانون ہی ترک کر دینے پر آمادہ ہو جائیں گے، کاش ادارۂ ثقافت کے رفقاء اسلام کی دی ہوئی اس آزادی سے اس دائرہ ہی میں فائدہ اٹھاتے تو ان کے "مجتہدات" اور "تجددات" امت کے لیے ذہنی انتشار کا سبب بننے کے بجائے موجب تیسیر ہوتے، مگر انھوں نے اس بارہ میں جو روش اختیار کی ہے وہ دین وملت کے لیے کسی طرح مفید نہیں کہی جاسکتی،

صالح اعراف و عادات کی حیثیت ایسے تمام صالح اعراف و عادات اور دنیا کے مروجہ وضعی قوانین جن کی صحت پر ساری دنیا کے سنجیدہ طبقہ کا اتفاق ہے اور ان سے کسی صریح اسلامی حکم یا روح شریعت کی خلاف ورزی نہ ہو رہی ہو ان کے بارے میں اسلامی قانون ساز اشخاص یا اداروں کا رویہ ہمیشہ ہمدردانہ رہا ہے اور آئندہ بھی ان کے بارے میں ترک و رد کے بجائے اخذ و قبول ہی کی روش اختیار کی جائے گی، اسلامی قانون مروجہ قوانین کے تمام ایسے عناصر کو اپنے دامن میں جگہ دے گا جن سے کسی بھی انسانی طبقہ کی نہ تو حق تلفی ہوتی ہو اور نہ کوئی صریح اسلامی حد ٹوٹتی ہو، مثلاً جمہوری ملکوں میں جو قانون اجرت رائج اور نافذ ہے جس کو مسلم اور غیر مسلم تمام ہی ممالک تسلیم کر چکے ہیں، اس کے بارے میں راقم کا خیال ہے کہ اگر اس میں چند اصلاحیں کر دی جائیں تو اس کو بڑی آسانی سے اسلامی قانون اجرت بنایا جاسکتا ہے، اسی طرح جمہوری ملکوں کے قانون تجارت یا بینکنگ سسٹم سے فی نفسہٖ کوئی اختلاف نہیں ہے، اس سے جو اختلاف پیدا ہوتا ہے وہ سٹے بازی، تبادلۂ زر کے ادھار در ادھار طریقوں، بغیر کسی تحدید کے مستقبل کے سودے کی خرید و فروخت یا سود و قمار کی وجہ سے ہوتا ہے، اسی طرح دوسرے شعبہائے زندگی کے مسائل کے بارے میں اسلام کا رویہ خواہ مخواہ ازالہ کا نہیں بلکہ امالہ کا ہے یعنی حتی الامکان رائج قانون کو وہ کاٹ چھانٹ کر اپنے اندر جذب کر لینے کی کوشش کرتا ہے اس کا عام اعلان ہے کہ

الحکمۃ ضالۃ المومن حیث وجدھا — حکمت و دانائی مومن کی کھوئی ہوئی چیز ہے

فهو احق بها (حدیث) — وہ جہاں پائے گا اس کا سب سے زیادہ مستحق وہی ہے،

فقہانے اسی بنا پر لکھا ہے کہ

مالم ینص علیہ فهو محمول علی — جن مسائل میں کوئی صریح حکم موجود نہ ہو ان کا

عادات الناس لانها دالة — فیصلہ لوگوں کے عادات و چلن کے مطابق ہوگا،

(ہدایہ باب الربا) — کیونکہ ان سے رہنمائی ہوتی ہے،

یہاں یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ دنیا کے مروجہ وضعی قوانین ایک خاص مادی نقطۂ نظر کی غمازی کرتے ہیں اور اسلامی قانون ایک مخصوص اخلاقی ذہنیت کا ترجمان ہے، اور نقطۂ نظر کے اس اختلاف کا اثر ان کے تمام شعبوں پر بھی پڑتا ہے، اس لیے محض چند ظاہری تبدیلیوں سے اسے اسلامی قانون کی شکل میں کیسے تبدیل کیا جا سکتا ہے، راقم کو اس بات سے اتفاق نہیں ہے کہ تمام ہی معاملات میں دونوں کے نقطۂ نگاہ اور اسپرٹ میں بنیادی طور پر اختلاف ہے. یہ اعتراف ہے کہ وضعی قوانین کا منتہائے نظر آزاد مادی خوش حالی ہے اور اسلامی قانون کے نزدیک وہ مادی خوشحالی مطلوب ہے جو اخلاق کی پابند ہو، لیکن یہاں گفتگو قانون کے ظاہری ڈھانچے پر ہو رہی ہے، نہ کہ نقطۂ نظر اور اسپرٹ پر، اور پھر خالص مادی معاملات و مسائل میں وضعی قوانین کے نقطۂ نظر اور اسپرٹ اور اسلامی قانون کے نقطۂ نظر اور اسپرٹ میں بھی اشتراک نہ سہی کم از کم ظاہری مماثلت ضرور ہوتی ہے، مثلاً تمام ہی مادی معاملات میں دونوں قوانین کی اسپرٹ یہ ہوتی ہے کہ معاشرہ میں عدل و انصاف قائم ہو، ظلم و تعدی اور عدم مساوات نہ ہو، اس لیے ان کو ہر صورت میں غیر اسلامی اور شجر ممنوعہ قرار نہیں دیا جا سکتا. قانون کے سلسلہ میں بنیادی عامل قوتِ نافذہ ہے، نافذ کرنے والے افراد کا جو نقطۂ نظر ہوگا اسی اعتبار سے قانون کی اسپرٹ اور اس کا ظاہری ڈھانچہ بدل جاتا ہے۔ مثال کے لیے سودی بینکنگ کو لیجئے، جہاں تک بینکنگ کے مقصد، نقطۂ نظر اور اسپرٹ کا تعلق ہے اس سے کسی کو اختلاف نہیں ہو سکتا، البتہ اس سسٹم کو چلانے والوں کے ذہن میں چونکہ پائیدار اخلاقی قدروں اور تحریم و تحلیل کا کوئی تصور نہیں ہے، اس لیے وہ سود کو ظلم و

زیادتی یا عدل وانصاف کے خلاف نہیں سمجھتے، اب اگر ان لوگوں کے ہاتھوں میں یہ نظام آ جائے جو سود کو حرام سمجھتے ہوں تو وہ اس کو مضاربت وشراکت کی شکل دینے کی کوشش کریں گے۔ یہی وجہ ہے کہ اسلامی قانون کبھی کسی عرف یا عادت کو اپنے دامن میں اس لیے جگہ نہیں دیتا کہ وہ مروج ہے بلکہ اس کے قبولیت کا معیار یہ ہوتا ہے کہ وہ اسکے مزاج کے مطابق ہے یا کم ازکم اس سے کوئی ٹکراؤ وتضاد نہیں ہے، استاذ احمد فہمی ابوسنہ نے بالکل صحیح لکھا ہے کہ

فلم يكن من طبعه نسخ عادات	اسلامی شریعت کی طبیعت اور فطرت نہیں ہے
صالحة ولا هدم شرائع عادلة	کہ وہ صالح عادات کو منسوخ قرار دے اور عادلانہ
ولا استنكار مدنيات فاضلة	قوانین پر خط نسخ پھیرے اور اچھے مدنی اصول سے
بل ما كان منها كفيلا بالمصالح	ابا کرے بلکہ اسکی خصوصیت یہ ہے کہ جن چیزوں
اقره واعتبره من شريعته	میں بھی کچھ بہتر فوائد ومصالح پوشیدہ ہوتے ہیں
دبر به امر الناس لكن لا على	ان کو وہ باقی رکھتی ہے اور اسکے مطابق لوگوں کے
انه عادة بل على انه دين فيه	معاملات کا انتظام کرتی ہے لیکن یہ بات ضرور ہے کہ وہ کسی
مصالح العباد في المعاش والمعاد	عرف عادت کو اسلیے باقی نہیں رکھتی کہ یہ عادت
لان الشارع لما احترم العرف	بن چکی ہے بلکہ اسکے باقی رکھنے کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ
بتقريره نقله شرعه للناس	دینی نقطۂ نظر سے اس میں بندوں کے بہت سے دینی
	اور اخروی مصالح اور فوائد پوشیدہ ہوتے ہیں اور
	جب شارع نے خود عرف کا لحاظ کیا ہے تو انھوں نے
	دوسروں کیلئے بھی اسکو ملحوظ رکھنے کا قانون بنا دیا ہے

عرف اور دلائل شریعت میں اختلاف یا تضاد کی صورتیں | عرف اور دلائل شریعت میں اختلاف کی عموماً تین صورتیں ہوتی ہیں،

(۲) ایک یہ کہ عرف کتاب و سنت کے کسی خاص[1] حکم سے ٹکراتا ہو (۲) دوسری صورت یہ ہے کہ عرف اور کسی عام حکم شریعت میں تعارض ہو رہا ہو (۳) تیسری صورت یہ ہے کہ عرف اجتہاد فقہا میں تضاد پیدا ہو رہا ہو۔

نص خاص اور عرف میں ٹکراؤ کی صورت | وہ اعراف و عادات جن سے شریعت نے یا تو صراحۃً روک دیا ہو یا شریعت کے منشا کے مطابق اسے ممنوع ہونا چاہیے، مثلاً جاہلیت میں تبنی یا بیع منابذہ وغیرہ کا رواج تھا جسے قرآن و سنت نے منع کر دیا تو ایسے تمام اعراف و عادات کی شریعت کی نظر میں کوئی قیمت نہیں ہے۔ خواہ اس کا دائرۂ اثر وسیع ہو یا محدود اور جدید ہو یا قدیم، کیونکہ عرف و نص کے تصادم اور ٹکراؤ کی دو ہی صورتیں ہوں گی ایک یہ کہ عرف پر عمل کیا جائے اور نص کو چھوڑ دیا جائے، دوسری یہ کہ نص پر عمل کیا جائے اور عرف کو چھوڑ دیا جائے، ظاہر ہے کہ اگر نص کو ترک کرکے عرف پر عمل کیا جائے گا تو شرعی احکام کا مقصد ہی فوت ہو جائیگا، اس لیے کہ شرعی احکام کی حیثیت محض مشورے کی تو نہیں بلکہ وہ اپنا نفاذ بھی چاہتے ہیں، علامہ شامی اس صورت حال کے بارے میں لکھتے ہیں:

اذا خالف العرف الدليل الشرعي	اگر عرف اور دلائل شریعت میں من کل الوجوہ
فان خالفه من كل وجه بان لزم منه	مخالفت ہو یعنی عرف پر عمل کرنے سے نص کا ترک
ترك النص فلا شك في رده	لازم آتا ہو تو اس عرف کے رد کرنے میں کوئی شبہ نہیں ہے،
كتعارف الناس كثيراً من المحرمات	جیسے لوگ بہت سے محرمات مثلاً سود، شراب نوشی،
من الربا وشرب الخمر ولبس الحرير	ریشمی کپڑوں اور سونے کے استعمال کے عادی
والذهب وغير ذلك مما ورد	ہو جاتے ہیں، تو ایسے محرمات جن کی حرمت
تحريمه نصاً (نشر العرف ص ۱۱)	نص سے ثابت ہو وہ قابل ترک ہیں۔

اسی بنیاد پر شریعت نے عربوں کے بہت سے اعمال و اطوار اور معاملات کو کالعدم قرار دے دیا

[1] کسی خاص حکم سے مراد یہاں یہ ہو کہ خاص طور پر وہ حکم اسی عرف اور اس کے متعلقات کے متعلق ہو اور عام سے مراد یہ ہو کہ وہ حکم تو عام ہو مگر اس پر

اسی طرح بے شمار مروجہ معاشی اور معاشرتی امور میں بنیادی تبدیلی کر دی یا ان کو یکسر ختم کر دیا، مثلاً جاہلیت میں بیع منابذہ، بیع ملامسہ اور بیع القاء الحجر، بیع مضامین، بیع ملاقیح، بیع قانص اور بیع غائص وغیرہ کا عام رواج تھا، مگر قرآن نے اجمالی طور پر اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے تفصیلی طور پر ان سب کو ممنوع قرار دیدیا، اور ممنوع قرار دینے کی وجہ عدم تراضی بھی تھی اور قمار بھی، آج بھی عدم تراضی خصوصاً یقین الغرر اور قمار کا جن جن معاملات میں وجود پایا جائے گا وہ خواہ کتنے ہی رواج پذیر کیوں نہ ہو گئے ہوں، ان کو اسلامی قانون کے نقطۂ نظر سے بتدریج رد ہی کرنا پڑے گا،

اسی طرح نکاح شغار اور احتکار وغیرہ کی بھی آپ نے ممانعت فرمادی اور اس پر بعد میں اتنی سختی کی گئی کہ آنے والے لوگوں کو منڈی میں آنے کی اجازت تک نہیں دی گئی،

خلاصہ یہ کہ جو اعراف وعادات نصوص شریعت سے ٹکراتے نہیں، ان کو اسلامی قانون بڑی فراخ دلی کے ساتھ اپنے دامن میں جگہ دے گا، لیکن جو اعراف وعادات شرعی حکم سے بالکل ہی ٹکراتے ہیں ان کو شریعت بہر حال رد کرے گی، اور یہ رد و ترک کا رویہ ہر قانون ساز ادارہ اپنے اپنے نقطۂ نظر سے اختیار کرتا ہے، اگر ایسا نہ کیا جائے تو پھر شرعی حدود اور اوامر کا مقصد ہی فوت ہو جائے گا، مصطفیٰ احمد زرقا نے بالکل صحیح لکھا ہے:

ان العرف انما یعمل به فی حدود	عرف کا دائرۂ عمل اعمال و ذمہ داریوں کے
الحریۃ التی ترکھا الشارع للمکلفین	انہی حدود تک وسیع رہے گا جن میں شارع نے
فی میادین الاعمال والالتزامات	انسان کو آزادی دی ہے نہ یہ کہ اسکا دائرۂ عمل
دون تولی الشارع بنفسہ تحدیدہ	ان اعمال و ذمہ داریوں تک وسیع ہوگا جنکی
علیھم والزامھم به لصورۃ	تحدید شارع نے پہلے سے ایک مخصوص صورت
خاصۃ والا لامکن ان تنقلب	میں کر دی ہے، اگر ایسا نہ ہو تو ہر زمانہ کے اعراف
الاعراف علی الزمن اسس التشریع	وعادات شریعت کی بنیادوں ہی کو پس پشت

کلّھا راسا علی عقب فتنقض الشریعة بنا نا و تصبح اثرا بعد عین

ڈال دیتے، اس طرح شریعت کا پورا تار و پود بکھر کر رہ جاتا اور وہ ماضی کی یادگار بن جاتی

اس میں استثنا کی صورت نص خاص اور عرف میں تضاد اور تعارض کی صورت میں جمہور فقہاء اسی کے قائل ہیں کہ ہر صورت میں نص کو عرف پر ترجیح دی جائے گی لیکن امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ اس صورت میں عرف کو مرجح قرار دینے کے قائل ہیں جب منصوص حکم عرف و رواج پر مبنی ہو یعنی ایسا منصوص حکم ان کے نزدیک عرف کے بدلنے سے خود بخود بدل جائے گا، اس کی مثال میں فقہا ان اموال ربویہ کو پیش کرتے ہیں جن کے تبادلے اور قرض لینے دینے کے بارے میں نبی صلعم نے برابری کا حکم دیا ہے، مثلاً سونے، چاندی، گیہوں، جو، نمک اور کھجور کے بارے میں آپ نے فرمایا ہے کہ جب تم ان کا تبادلہ کرو یا قرض لو دو تو مثلاً بمثل، یدا بید، سواء بسواء یعنی ہم مثل برابر برابر، دست بدست ہو البتہ اگر جنس بدل جائے تو پھر فبیعوا کیف شئتم۔

اس حدیث کی روشنی میں جمہور فقہا کی رائے یہ ہے کہ جس زمانہ میں بھی ان چیزوں کا تبادلہ ہوگا یا یہ چیزیں قرض میں لی اور دی جائیں گی تو تول کر یا ناپ کر، مثلاً آپ نے سونے اور چاندی کو تول کر اور بقیہ چیزوں کو ناپ کر تبادلہ کرنے کا حکم فرمایا ہے، اس لیے اب جب بھی ان چیزوں کا مبادلہ ہوگا تو ہم مثل، برابر اور دست بدست ہونے کے ساتھ ناپنے والی چیزوں کا ناپ کر تبادلہ ہوگا اور وزن کرنے والی چیزوں کا وزن کر کے تبادلہ ہوگا، خواہ وہ چیزیں جو آپ کے زمانہ میں تول کر بکتی تھیں ناپ کر بکنے لگیں[1]، اور جو ناپ کر بکتی تھیں وہ تول کر بکنے لگیں، جیسے موجودہ دور میں جو گیہوں وغیرہ بکتا ہے، ان کے نزدیک ان منصوص اشیاء میں تبادلہ کی کوئی دوسری صورت ممکن نہیں ہے۔

لیکن امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کی رائے یہ ہے کہ تمام قابل مبادلہ، قابل قرض اور قابل فروخت

---

[1] یہ بات ذہن میں رہنی چاہیے کہ یہ قید ہم جنس چیزوں کے تبادلہ یا قرض کی صورت میں ہے، اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اگر کوئی شخص گیہوں تول کر خرید لے تو جمہور فقہا کے نزدیک وہ ناجائز ہوگا۔

چیزوں میں اعتبار عرف کا کیا جائے گا یعنی خرید و فروخت اور تبادلہ میں جو طریقہ بھی عام طور پر رائج ہوگا اسی کے مطابق ہم جنس چیزوں کا تبادلہ ہوگا حتی کہ وہ چھ چیزیں جن کے بارے میں صراحۃً ارشاد نبوی موجود ہے ان کے تبادلہ میں بھی عرف ہی کا اعتبار کیا جائے گا، ان کی دلیل یہ ہے کہ اموال ربویہ کا تبادلہ اگر ان کے ہمجنس سے کیا جائے تو ان میں تساوی کا ہونا بھی ضروری ہے، اب یہ تساوی اور برابری خواہ وزن کے ذریعہ ہو یا کیل یعنی پیمانہ کے ذریعہ، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں چونکہ سونا اور چاندی کے تولکر اور باقی چیزوں کے ناپ کر بیچنے کا رواج تھا، اس لیے آپ نے اس عرف کے مطابق سونے اور چاندی کو وزنی اور باقی چیزوں کو کیلی قرار دے دیا، آپ کے حکم کا مقصد اور منشایہ تھا کہ عدم تساوی کی وجہ سے سود کا شائبہ نہ پیدا ہونے پائے، اب یہ مقصد یعنی عدم تساوی خواہ وزن کے ذریعہ پورا ہو یا کیل کے ذریعہ اس سے آپ کے حکم کا تعلق براہ راست نہیں ہے بالواسطہ ہے، اگر آپ کے زمانہ میں سونے اور چاندی کے لیے کیل اور دوسری اشیاء کے وزن کا معیار تساوی ہوتا تو آپ وہی اختیار فرماتے، اس رائے کو فقہائے احناف میں ابن ہمام اور سعدی آفندی وغیرہ نے ترجیح دی ہے، اور تعامل پوری امت کا اسی پر ہے فقہ کی تمام اہم کتابوں میں تفصیل موجود ہے۔ صاحب در مختار لکھتے ہیں:

وعن الثانی اعتبار العرف	امام ابو یوسف مطلقاً عرف کا اعتبار کرتے ہیں،
مطلقاً ورجحه الکمال وخرج	اسی کو ابن ہمام نے ترجیح دی ہے اور سعدی آفندی نے
علیه سعدی آفندی (ص ۲۸۱ ج ۴)	اسکے مطابق بہت سے مسائل کی تخریج کی ہے،

علامہ شامی صاحب در مختار اور ابن ہمام کی رائے کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

ان المعتبر العرف الطاری بانه	وہ عرف طاری معتبر ہے جو نص کے خلاف ہونے
لا یخالف النص بل یوافقه لان	کے بجائے اسکے موافق ہو، چار چیزوں کی کیلیت
النص علی کیلیة الاربعة ووزنیة	اور سونے اور چاندی کی وزنیت اس پر مبنی ہے،

الذهب والفضة مبني على ما كان
في زمنه صلى الله عليه وسلم
من كون العرف كذلك حتى لو كان
العرف اذ ذاك بالعكس لورد
النص موافقا له ولو تغير العرف
في حياته صلى الله عليه وسلم
لنص على تغير الحكم وملخصه
ان النص معلول بالعرف
فيكون المعتبر هو العرف في
اي زمن كان (رد المحتار ج ۴ ص ۳۴)

کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں یہی عرف تھا، چنانچہ اگر عرف اس کے برعکس ہوتا تو آپ کا حکم اسی کے مطابق ہوتا اور اگر آپ کے زمانہ ہی میں یہ عرف بدل جاتا تو آپ اس بدلے ہوئے عرف کے مطابق حکم فرماتے، خلاصہ یہ کہ منصوص حکم کی علت عرف ہے، اس لیے اس میں عرف ہی کا اعتبار کیا جائے گا خواہ کوئی بھی زمانہ ہو۔

امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کی اس رائے سے معلوم ہوا کہ اگر شریعت کا کوئی حکم خاص معلول بالعرف ہو تو عرف کے بدلنے سے اس کی صورت بدل جائے گی۔

جب منصوص حکم کے بارے میں امام ابو یوسف کی رائے یہ ہے تو پھر اجتہادی مسائل میں تو بدرجۂ اولیٰ عرف و رواج کا لحاظ کیا جائے گا، اس کی تفصیل آگے آتی ہے۔

(۱) امام ابو یوسف کی اس رائے کو اگر اسلامی قانون سازی کے سلسلہ میں احتیاط سے استعمال کیا جائے تو موجودہ دور کے بہت سے معاملات و مسائل کو آسانی سے اسلامی قانون کے قریب تر لایا جا سکتا ہے اور بہت سی برائیوں کا سد باب ہو سکتا ہے، ان کی اس رائے میں امت کے لیے جو تیسیر ہے اس پر علامہ شامی خوش ہو کر لکھتے ہیں:

فلو تعارف الناس بيع الدراهم

اگر لوگ سکے کو سکے سے گن کر بیچنے یا قرض لینے

بالدراهم او استقرضها بالعدد	کے عادی ہوجائیں جیسا کہ اس دور میں ہے
كما في زماننا لا يكون مخالفاً	تو یہ عمل نص کے خلاف نہ ہوگا، اللہ تعالیٰ
للنص فالله تعالى يجزي الامام	امام ابو یوسف کو تمام دنیا کی طرف سے
ابا يوسف عن اهل الزمان	جزائے خیر دے کہ انھوں نے یہ آسانی
خير الجزاء (نشر العرف ص ۱۱۸)	پیدا کی۔

امام ابو یوسف کی رائے پر بعض لوگوں نے یہ سمجھکر اعتراض کیا تھا کہ اس سے ترک نص لازم آتا ہے، اور ربو کے جواز کی بھی صورت پیدا ہوتی ہے، ان لوگوں کا جواب دیتے ہوئے علامہ شامی نے لکھا ہے کہ یہ نص کی مخالفت نہیں ہے بلکہ موافقت ہے، اور اس نے سودی معاملات کا دروازہ کھلا نہیں ہے بلکہ بند ہوگیا ہے،

حاشا الله ان يكون مراد ابي يوسف	خدا کی پناہ کہ امام ابو یوسف کی مراد
ذالك ..... فليس في اعتبار	اس سے یہ ہو .... نئی اور
العادة المتغيرة الحادثة مخالفة	بدلنے والی عادت کے اعتبار اور لحاظ
للنص بل فيه اتباع النص	کرنے سے نص کی مخالفت نہیں ہوتی،
(نشر العرف ص ۱۱۸)	بلکہ اس سے نص کا اتباع ہوتا ہے۔
فالله تعالى يجزي الامام ابو يوسف	اللہ تعالیٰ تمام دنیا کی طرف سے امام
عن اهل هذا الزمان خير الجزاء	ابو یوسف کو جزائے خیر دے کہ انھوں نے
فلقد سد عنهم باباً عظيماً	سود کے بہت بڑے دروازہ کو لوگوں
من الرباء (ص ۱۱۸)	کے لیے بند کر دیا۔

اوپر اس کی کچھ مثالیں آچکی ہیں، ایک دو مثالیں اور دیجاتی ہیں جس سے اندازہ ہوگا کہ نص خاص

رف کے تصادم کی صورت میں امام ابو یوسف کی رائے پر عمل کرنے میں نص کی مخالفت نہیں ہوتی، بلکہ
، کی روح کو باقی رکھنے کے لیے اس کے اس قالب کو بدل دیا جاتا ہے جو عرف کی روشنی میں اسے دیا گیا ہو۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کنواری لڑکی کے نکاح کے سلسلہ میں فرمایا ہے کہ

اذنہا صماتہا — اس کی خاموشی اجازت ہے۔

اس حکم کے بارے میں فقہا متفقہ طور پر یہ کہتے ہیں کہ کنواری لڑکی میں شرم و حیا زیادہ ہوتی ہے اسلیے اپنی اس رضامندی کو الفاظ کے ذریعہ ظاہر کرنے کے بجائے خاموشی ہی کے ذریعہ ظاہر کرتی ہے،

یہ شرم و حیا عام طور پر ان متوسط مسلمان گھرانوں کی لڑکیوں میں پائی جاتی ہے، جن کی تعلیم و تربیت اجی بندھنوں کی وجہ سے یا اسلامی احساس کی وجہ سے آزادانہ ماحول میں نہیں ہوتی، اب اگر کنواری کیوں کو خواہ تعلیم و تربیت کے ڈھنگ بدلنے سے خواہ سماجی بندھنوں کے ڈھیلے ہونے سے اس کے اظہار میں ئی شرم محسوس ہوتی ہو، جیسا کہ یورپین ممالک اور اونچے گھرانوں کی تعلیم و تربیت اور ان کا معاشرتی ھانچہ ہے، تو ایسی لڑکیوں کی خاموشی رضا نہیں سمجھی جائے گی، کیونکہ شیبہ عورتوں کے لیے خواہ ان کی شادی ہوئی ہو یہ رعایت نہیں دی گئی ہے، تو معلوم ہوا کہ اس حکم کی علت عرف معاشرہ ہے، اس لیے معاشرہ کے عرف کے بدلنے سے اس حکم کا قالب بدل جائے گا اور اس کی روح یعنی رضامندی اپنی جگہ باقی رہیگی۔

(۲) جن حکومتوں کی طرف سے ہر سال جو چاندی یا سونے کے سکے جاری ہوتے ہیں، ان کے وزن میں اگر کچھ کمی بیشی ہو جائے تو جب تک وہ حکومتیں ہم جنس سکہ کو منسوخ قرار نہیں دیتیں وہ چلتا رہتا ہے، اور اس کا تبادلہ اور ان سے خرید و فروخت تعداد کے اعتبار سے ہوتی رہتی ہے، باوجودیکہ ان کے وزن میں کچھ نہ کچھ فرق ضرور ہوتا ہے، مگر اس کو جائز قرار دیا جائے گا، اب اگر محض وزن کو سامنے رکھا جائے تو معاملہ کرتے وقت سکے کے سنہ کا ذکر بھی ضروری ہوگا کہ فلاں سنہ کے سکے کے مطابق یہ معاملہ کیا جارہا ہے اور اگر یہ قید لگا دی جائے تو انتہائی دشواری پیش آئے گی، اور شارع کا یہ مقصود بہرحال نہیں ہو سکتا کہ

لوگ اس دشواری میں پڑیں، اس لیے امام ابو یوسف کے قول کے مطابق اس تھوڑے سے فرق کو نظر انداز کرکے عرف کے مطابق معاملہ کر لینا صحیح ہوگا، گو اس میں معصیت کا ایک پہلو ہے، لیکن عرف و ضرورت کی وجہ سے اس کی اجازت دی گئی ہے، علامہ ابن عابدین شامی اس مسئلہ پر بحث کرکے آخر میں لکھتے ہیں:

وعلی کل فینبغی الجواز والخروج	ان تمام صورتوں میں بہتر یہی ہے کہ اسکو
من الاثم عند اللہ تعالیٰ	جائز قرار دیا جائے اور خدا کے یہاں اس
اما بناءً علی العمل بالعرف	معصیت سے اسکو بری سمجھا جائے، یا اس لیے کہ عرف
او للضرورۃ (نشر ص ۱۲۰)	یہی ہے یا اس لیے کہ ضرورت کا اقتضا ہے۔

چنانچہ خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک طرف گیہوں اور جو کے تبادلے کے بارے میں یہ حکم فرمایا کہ یہ تبادلہ کیل کے ذریعہ ہو، اور جب آپ سے یہ پوچھا گیا کہ پڑوسی ایک دوسرے سے روٹیاں مانگ لیا کرتے ہیں اور گن کر یا اندازہ سے واپس کر دیتے ہیں تو کیا یہ بھی ربا کے حکم میں ہے، تو آپ نے فرمایا نہیں۔
لیکن یہ حکم محض سکوں کے تبادلہ تک محدود ہے، اگر کوئی شخص چاندی کے سکے سے چاندی یا سونے کے سکے سے سونا خریدنا چاہے تو اس کی اجازت نہیں ہے۔

بخلاف ما اذا باعھا بالفضۃ	اس کے برخلاف اگر کوئی شخص خالص چاندی
الخالصۃ فانہ لا یجوز الا وزناً	اس سے خریدے تو یہ بغیر وزن کیے ہوئے
(نشر ص ۱۲۱)	جائز نہیں ہو سکتا۔

یہاں اگر الضرورات تبیح المحذورات کے تحت اس کی اجازت دی گئی ہے تو دوسرے اصول کے تحت اس کی حد بھی مقرر کر دی گئی ہے یعنی الضرورات تتقدر بقدرہا، ظاہر ہے کہ تبادلہ میں ایک عمومی ضرورت تھی، اور چاندی سونے کی خریداری کی ضرورت کی وہ حیثیت نہیں ہے۔

عرف اور نص عام میں تعارض | اگر کسی عام منصوص حکم اور عرف میں تعارض یا تضاد پیدا ہو جائے تو عرف

یح دینے یا نہ دینے کی کئی صورتیں ہیں،

سب سے پہلے تو یہ دیکھنا ہوگا کہ جس وقت وہ منصوص حکم دیا گیا وہ عرف اس وقت موجود تھا یا نہیں

فقہا کی زبان میں یہ عرف العرف المقارن ہے یا العرف المتاخر یا الحادث بعد النص ہے۔

نے پہلے عرف کی کچھ صورتوں کا اعتبار کیا ہے اور دوسرے کا نہیں، ابن نجیم لکھتے ہیں:

العرف الذی تحمل علیہ الالفاظ	جس عرف پر الفاظ محمول کیے جاتے
انما هو المقارن السابق دون	ہیں وہ عرف مقارن ہے نہ کہ عرف
المتاخر (اشباہ ص ۷۰)	متاخر۔

رف المقارن | وہ عرف جو ورود نص کے وقت موجود تھا، اس کی دو صورتیں ہیں، یہ عرف لفظی ہے

عرف عملی،

رف لفظی | اگر عرف لفظی ہے تو شریعت میں اس کا اعتبار کیا جائے گا یعنی شریعت کے عام حکم کو اسی عرف کی روشنی میں سمجھا جائے گا۔ بشرطیکہ کوئی قرینہ عرف کی حدود سے باہر ہو جانے کا موجود نہ ہو، اگرچہ لغوی معنی عرفی معنی سے وسیع کیوں نہ ہو، اگر منصوص حکم کے عرف کی تعیین عرف ہی کی روشنی میں کی جائے گی، لغت کے وسیع معنی کو نظر انداز کر دیا جائے گا کیونکہ مخاطبت کی زبان اس وقت عرف ہی ہوتی ہے، اسی لیے اسی معروف و مالوف حدود کے اندر اس معنی کو رکھا جائے گا، البتہ اگر کوئی قرینہ ایسا موجود ہو کہ شریعت کے حکم کا مفہوم اس سے زیادہ وسیع یا محدود ہے جو کہ معاشرہ میں رائج ہے تو پھر عرف کو نظر انداز کر دیا جائے گا۔

فلو کان الشرع یقتضی الخصوص واللفظ یقتضی العموم اعتبر الخصوص (مستصفیٰ)

گویا یہ حقیقت و مجاز کے قاعدہ کی ایک صورت ہے یعنی لفظ اس وقت تک اپنے حقیقی معنی پر محمول کیا جائے گا جب تک کہ مجازی معنی کے لیے کوئی قرینہ موجود نہ ہو۔ مثال کے لیے بیع، شراء، اجارت، صوم و صلوٰۃ، حج، حدث وغیرہ کے الفاظ ہیں کہ نزول قرآن کے وقت یہ الفاظ ان ہی معانی میں بولے جاتے تھے یا بولے جانے لگے تھے

جن کو اس وقت ہم سمجھتے ہیں، اس لیے ان الفاظ سے وہی مفہوم مراد لیے جائیں گے جو اس وقت معاشرہ میں رائج تھے، خواہ لغت کے اعتبار سے ان کا مفہوم وسیع ہو یا محدود۔

عرف عملی | اگر نص عام معارض عرف لفظی نہیں، بلکہ عرف عملی یا تعامل ہے تو اس کے قابل اعتبار ہونے کے سلسلے میں فقہاء کی رائیں مختلف ہیں کہ اس سے نص عام میں تخصیص پیدا ہوسکتی ہے یا نہیں، اگر وہ بالکل نص کے خلاف ہے تو اس بارے میں تو یہ حکم ہے کہ

التعامل بخلاف النص لا یعتبر (الاشباہ ص۹۴) نص کے خلاف کوئی تعامل قابل اعتبار نہیں ہے۔

لیکن جو لوگ تخصیص کیلئے اسکو قابل اعتبار سمجھتے ہیں ان کے یہاں اس میں کچھ تفصیل ہے۔

عرف عام | اگر یہ عرف عملی عرف عام ہے یعنی کسی خاص گروہ، طبقے یا کسی خاص ملک کا عرف نہیں ہے تو پھر اس عرف سے منصوص کو منسوخ نہیں کیا جا سکتا، البتہ اس سے تخصیص[1] پیدا ہوسکتی ہے، یعنی یہ سمجھا جائے گا کہ شارع نے جو عام حکم دیا ہے جو بظاہر امر متعارف کے خلاف معلوم ہوتا ہے، وہ اصلاً خلاف و معارض نہیں ہے بلکہ یہ اس حکم عام سے یہ امر متعارض خارج ہے۔

اسلامی قانون نے اس کی اجازت اس لیے دی ہے کہ جب منصوص حکم عام ہوگا تو اس صورت میں عرف کے داخل ہونے سے منصوص حکم بالکلیہ معطل نہیں ہوگا، جیسا کہ نص خاص کی صورت میں ہوتا ہے، بلکہ اس حکم عام کے بعض افراد یا بعض صورتوں تک اس کا اثر محدود ہو گا، تو گویا اس میں نص اور عرف دونوں پر

---

[1] اصول فقہ میں تخصیص کی تعریف یہ کی گئی ہے قصر اللفظ العام علی بعض افرادہ۔ اب یہ تخصیص خواہ کسی دوسرے حکم سے معلوم ہوتی ہو، یا کوئی قوی قرینہ موجود ہو، مثلاً قرآن میں کہا گیا ہے احل اللہ البیع یہ حکم عام ہے، اس میں ہر طرح کی خرید و فروخت حتیٰ کہ اگر سودی معاملات ہوں تو وہ بھی جائز ہوسکتے ہیں لیکن جب حرم الربٰو کا لفظ قرآن نے منًا کہہ دیا تو اب اس حکم عام کی تخصیص ہوگئی، اسی طرح نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے خرید و فروخت کے بہت سے طریقوں کو ناجائز قرار دیا تو اس سے معلوم ہوگیا کہ یہ طریقے بھی اس حکم عام سے مستثنیٰ ہیں۔

ساتھ ساتھ تعامل ہوگا، چونکہ عرف عام سے لوگوں کو ہٹانے میں بڑی دقتیں اور مشقتیں ہوتی ہیں، اس لیے انکو ساتھ ساتھ نباہنا ضروری ہے، ابن عابدین لکھتے ہیں:

وان لم یخالفه من کل وجه بان	گر نص اور عرف میں من کل الوجوہ مخالفت
ورد الدلیل عاماً والعرف خالفه	نہ ہو وہ اس طور پر کہ نص کا حکم عام ہو اور
فی بعض افرادہ..... فان العرف	اس کے بعض حصے اور افراد سے عرف کا تعارض
معتبراً ان کان عاماً فان العرف	ہو رہا ہو تو عرف معارض کا اعتبار اس وقت
العام یصلح مخصصاً و یترك	کیا جائے گا جب وہ عرف عام ہو، اس لیے کہ
به القیاس (نشر ص۱۱۱)	عرف نص میں تخصیص پیدا کرنے کی صلاحیت
	رکھتا ہے اور قیاس چھوڑ دیا جاتا ہے،

اس کی مثال میں فقہا بیع استصناع کو پیش کرتے ہیں، بیع استصناع یعنی آرڈر دے کر کوئی چیز بنوانا قیاساً اس ارشاد نبوی کے مخالف معلوم ہوتا ہے جس میں آپ نے فرمایا ہے کہ جو چیز آدمی کے پاس نہ ہو اس کو نہ بیچنا چاہیے "نهی عن بیع مالیس عند الانسان"۔ تو اس حکم سے پتہ چلتا ہے کہ اگر مبیع بائع کی ملک میں بروقت موجود نہ ہو تو اسکو فروخت نہ کرنا چاہیے، لیکن جس وقت آپ نے یہ حکم دیا اسی وقت بیع استصناع کا عام طور پر رواج تھا اور اب تک یہ رواج ہے اور یہ رواج کسی ایک مخصوص ملک کا نہیں ہے بلکہ ساری دنیا کا تھا اور ہے اسلیے مجتہدین نے بیع استصناع کو اسکے اس تعامل یا عرف عام کی وجہ سے جائز رکھا تو آپ کے عمومی حکم نہی میں اس سے اتنی تخصیص پیدا ہوگئی، اب گویا یہ سمجھا جائے گا کہ آپ نے نہی کے اس حکم عام سے بیع استصناع کو اسی طرح مستثنیٰ کر دیا جس طرح بیع مالیس عندہٗ سے بیع سلم[1] اور بیع سلف کو صراحۃً مستثنیٰ کر دیا تھا،

---

[1] بیع سلم کی تعریف یہ ہے، بیع شیٔ غیر معین موجل بتسلیم ثمن معجل، اس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ بائع کو پیشگی رقم اسلیے دیدی جاتی ہو کہ وہ مبیع کے پیدا کرنے یا حاصل کرنے میں اس سے مدد لے تعجیل الثمن فیہ ان یستعان به علی انتاج المبیع او جلبه

اور قیاس جو یہ چاہتا تھا کہ اسے بھی جائز نہ کیا جائے تو عرف عام کی وجہ سے چھوڑ دیا گیا، لیکن عرف عام کے سلسلہ میں جہاں یہ شرط ہے کہ یہ عرف عرف مقارن بورود النص ہو، اسی طرح یہ شرط بھی ہے یہ عرف عرف عام ہو اگر عرف عام نہ ہو بلکہ عرف مشترک بھی ہو تو اس کو فقہانے رد کر دیا ہے۔

والعرف المشترك لا يصح الرجوع اليه مع التردد (النشر ص۲۳)	عرف مشترک کی طرف بھی رجوع کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ اس میں بھی تردد ہوتا ہے

نص عام اور عرف خاص اگر نص عام اور عرف خاص میں تعارض ہو تو حنفی فقہا کی رائے کے مطابق عرف خاص کا کوئی لحاظ نہیں کیا جائے گا، عرف عام کے ذریعہ تخصیص و تبیین کی اجازت اس لیے دی گئی ہے کہ یہ شارع کا منشا بھی ہے اور ایک ضرورت عامہ بھی ہے، لیکن عرف خاص کو وہ حیثیت حاصل نہیں ہے، اگر عرف خاص کو تخصیص و تبیین کا حق دیدیا جائے تو شرعی احکام کھیل بن جائیں گے، ایک گروہ یا ایک ملک کے عرف کی تخصیص اور تبیین ایک صورت کی متقاضی ہوگی، اور دوسرے گروہ کی کسی اور صورت کی یا عدم تخصیص کا تقاضا کرے گی، جیسا کہ اوپر ذکر آچکا ہے کہ نص عام کی تخصیص کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ شارع کے منشاء کی وضاحت ہو جائے تو یہ منصب عرف عام مقارن لورود النص کو تو دیا جا سکتا ہے لیکن عرف خاص کو نہیں دیا جا سکتا، ابن عابدین اور ابن نجیم دونوں حضرات نے اس کی وضاحت کی ہے، ابن نجیم اس مسئلہ پر بحث کرنے کے بعد لکھتے ہیں

والحاصل ان المذهب عدم اعتبار العرف الخاص (اشباہ ص۵۱)	خلاصہ یہ کہ مذہب حنفی میں مفتی بہ قول یہ ہے کہ عرف خاص کا اعتبار نہیں کیا جائے گا،

ابن عابدین لکھتے ہیں:

وان كان العرف خاصاً فانه لا يعتبر وهو المذهب (ص۱۱۶)	حنفی مسلک یہی ہے کہ عرف خاص کا اعتبار نہیں کیا جائے گا،

اس کی وجہ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

وهذا بخلاف ما لو تعامل اهل
بلدة قفيز الطحان فانه لا يجوز
ولا تكون معاملتهم معتبرة
لانا لو اعتبرنا معاملتهم كان
تركاً للنص اصلاً وبالتعامل لا
يجوز ترك النص اصلاً وانما يجوز
تخصيصه ولكن مشائخنا لم يجوزوا
هذا التخصيص لان ذلك تعامل
اهل بلدة واحدة لا يخص
الاثر لان تعامل اهل بلدة
اقتضى ان يجوز التخصيص فترك
التعامل من اهل بلدة اخرى يمنع
التخصيص فلا يثبت التخصيص
بالشك (نشر ص ۱۱)

عرف عام کے برخلاف اگر کسی ایک شہر کے لوگ
پسائی میں آٹا دینے کا معاملہ کرنے لگیں تو یہ جائز
نہ ہوگا اور نہ ان کے معاملہ کا کوئی اعتبار
کیا جائیگا، اس لیے کہ اگر اس معاملہ کو ہم تسلیم
کریں تو اس سے نص کا بالکلیہ ترک لازم آتا ہے
اور تعامل سے اصلاً ترک جائز نہیں ہے البتہ
تخصیص جائز ہے لیکن ہمارے فقہائے عرف
خاص سے نص کی تخصیص کی اجازت بھی نہیں
دی ہے کیونکہ یہ ایک مقام کا تعامل ہے اور ایک
مقام کے تعامل سے کسی حدیث نبوی کی تخصیص نہیں
کی جاسکتی، اس کی وجہ یہ ہے کہ ایک مقام کے تعامل
کا تقاضا ہوگا کہ نص میں تخصیص کی جائے اور دوسرے
مقام کا تعامل اس تخصیص میں مانع بن سکتا ہے۔
اسلیے اس شک و شبہ کی حالت میں تخصیص نہیں ہو سکتی۔

یہ ہے عام حنفی فقہاء کا نقطۂ نظر لیکن اس میں بعض فقہائے احناف اور امام مالک اور مالکی فقہاء کا رجحان یہ ہے کہ تخصیص میں عرف عام اور عرف خاص کی تفریق کی ضرورت نہیں ہے، اس کی تفصیل یہ ہے۔

(باقی)

اسلامی فکر میں وحدۃ الوجود کا نظریہ

از

جناب حافظ غلام مرتضیٰ صاحب ایم اے، لکچرار شعبۂ عربی الٰہ آباد یونیورسٹی

آج سے دو سال پہلے کی بات ہے مسلم یونیورسٹی علی گڑھ میں شعبۂ دینیات کے زیرِ سرپرستی ایک مجلسِ مذاکرہ منعقد ہوئی تھی جس میں اس کم سواد کو بھی مدعو کیا گیا تھا اور کہا گیا تھا کہ اسلامی فکر میں نظریۂ وحدۃ الوجود کے داخلہ اور بعد کے ارتقاء پر تاریخی حقائق کی روشنی میں اپنے خیالات کا اظہار کرے، بعد میں یہ مقالہ معارف (مارچ ۱۹۶۰ء) میں شائع ہوا۔ جولائی، اگست و اکتوبر کے معارف میں ہوگی کے ایک مولوی صاحب نے بزعم خود اس کا ابطال فرمایا ہے کیونکہ ان کے خیال میں

"مسئلہ [illegible] شدت سے مخالفت کی گئی یہ مسئلہ حقیقۃً واقع اور حق کے مطابق ہے جملہ دین اسلام کی [illegible] اسی میں مضمر ہے۔"

یہ دو اختلاف رائے کوئی بری چیز نہیں ہے بلکہ علم و ادب کی ترقی کے لیے بڑی ضروری ہے، بشرطیکہ مقصد احقاق حق ہو، نکتہ چینی اور حرف گیری نہ ہو، اس کے لیے نقاد کے پاس علم و فضل کے ساتھ سکون و وقار ہونا شرط ہے نیز اس میں اتنی رواداری ضرور ہونی چاہیے کہ اپنی رائے کے خلاف دوسروں کی رائے کو ٹھنڈے دل سے سن سکے، اس کے مقصود کو سمجھ سکے اور اس کے دلائل و شواہد کا تجزیہ کرکے ان کی تصحیح یا تغلیط کے لیے بہتر استدلال کرسکے، مگر میں اسے اپنی بدقسمتی سمجھتا ہوں کہ فاضل معترض نے نہ تو میرے مقصد کو سمجھنے کی کوشش کی اور نہ میرے استدلال و استشہاد ہی کو درخور اعتنا سمجھا۔

غرض یہ ہے کہ یہ کوئی شرعی مسئلہ تو نہ تھا جس پر ہر مفتی کو فتویٰ دینا ضروری ہو اور اگر فتویٰ نہ دے تو کتمانِ حق کی وعید کا مستوجب ہو، مسئلۂ وحدۃ الوجود ہو یا اور کوئی مسئلہ اس کی دو حیثیتیں ہوتی ہیں، شرعی اور علمی، اسکی شرعی حیثیت متعین کرنے کا منصب فقہائے کرام کا ہے جس کے لیے وہ کتاب و سنت سے استشہاد و استدلال کے لیے مکلف و مامور ہیں، علمی حیثیت سے گفتگو کرنے کے لیے یہ پابندی نہیں ہے، اس عاجز نے مسئلۂ وحدۃ الوجود کو محض علمی اور تاریخی حیثیت سے پیش کیا تھا، اس انداز فکر سے اختلاف بھی کیا جا سکتا ہے اور مقالہ نگار کو اپنے موقف اول سے رجوع کرنے کے لیے اس کی کوتاہی مطالعہ یا سوء استدلال کی نشاندہی بھی کی جا سکتی ہے،

مسائل علمیہ ذوق طبعی کے تابع نہیں ہوا کرتے کہ چونکہ میں چائے کو لسی بنا کر پینا پسند کرتا ہوں اس لیے چائے میں شکر اور دودھ کا زیادہ ہونا اصول چائے سازی کی شرط اولین ہے یا چونکہ میں ایک کسیلا جوشاندہ پینا منہ صاف کرنے کے لیے زیادہ پسند کرتا ہوں، اس لیے چائے میں شکر اور دودھ کی آمیزش اصول چائے سازی کے خلاف ہے، مسئلۂ وحدۃ الوجود ہو یا اور کوئی علمی مسئلہ آپ کو اس کی تائید یا تردید میں علمی و تاریخی دلائل و شواہد دینے ہوں گے، اب وہ زمانے گئے جبکہ عوام واعظین کے دعویٰ بلا دلیل سے مرعوب یا ان کی شیریں مقالی سے مسحور ہو جاتے تھے، اب تو ہر جانب سے ہاتوا برہانکم ان کنتم صادقین کا مطالبہ ہے۔ دنیا چرب لسانی اور سحر بیانی سے متاثر نہیں ہونے کی۔ اب تو منطقیت اور معقولیت کی قدر ہے،

فاضل معترض نے اپنی تنقید کا افتتاح کرتے ہوئے لکھا ہے:

"مسئلہ جتنا نازک اور دقیق ہے اور جس توجہ کا مستحق ہے مضمون نگار نے اتنی توجہ نہیں کی ہے اس مضمون سے بعض غلط فہمیوں کے پھیلنے کا اندیشہ ہے، اس لیے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اسکے متعلق کچھ خیالات پیش کر دیے جائیں۔"

اس مسئلہ کی اور اسی طرح اور بہت سے مسائل کی دقت و نزاکت مسلّم لیکن جیسا کہ اوپر عرض کر چکا ہوں دقیق اور نازک مسائل اہل اسلام کے نقطۂ نظر سے دو بڑی قسموں میں منقسم ہیں، بعض مسائل خالص شرعی ہیں،

جیسے مسئلۂ جبر و اختیار ... جسے شارع علیہ السلام نے ان میں غور و خوض کو ممنوع قرار دیا ہے، یا مثلاً مشاجرات صحابہ جس کے اندر علماء محققین نے بحث و نظر سے منع فرمایا ہے، لیکن بعض مسائل خالص علمی ہیں، جیسے ایٹمی توانائی یا حقیقت نور و برق کے طبیعیاتی و سائنسی مسائل جن میں مختلف ماہرین طبیعیات کے متضاد مواقف ہیں اور ایک موقف کے پیرو دوسرے موقف کے مقلدین پر غلط فہمی پھیلانے کا الزام نہیں لگاتے، اس لیے بنیادی مسئلہ ایک مسلمان کے نقطۂ نظر سے شرعی اور دنیوی کی تدقیق و تفریق کا ہے، اس لیے اگر فاضل معترض کو غریب مقالہ نگار پر غلط فہمی پھیلانے ہی کا الزام تھوپنا تھا تو پہلے یہ طے کر لیتے کہ یہ مسئلہ شرعی ہے یا علمی، حالانکہ اس صورت میں بھی میرا موقف واضح تھا، میں نے جو کچھ عرض کیا تھا، اس اصول کے تحت عرض کیا تھا کہ یہ مسئلہ علمی بلکہ تاریخی ہو اور اسی لیے میں نے قدیم زمانہ سے لیکر حضرت مجدد الف ثانی تک اس کا تاریخی ارتقا بیان کیا تھا، لیکن اگر فاضل معترض کی نظر میں یہ مسئلہ خالص شرعی ہے تو انکا فرض تھا اس کے حق و ناحق ہونے کے سوال کو کتاب اللہ اور سنت رسول کی روشنی میں حل کرتے، اور اگر ایسا نہیں ہے جیسا کہ عامہ فقہا، و محدثین اور علماء متکلمین کے نزدیک بھی نہیں ہے تو جو کچھ میں نے عرض کیا تھا اس پر تنقید فرماتے۔ ہو سکتا ہے کہ میرا استدلال غلط ہو، میں نے غلط حوالے دیے ہوں یا شواہد کے نقل کرنے میں مجھ سے کوتاہی ہوئی ہو۔ ایسی صورت میں فاضل معترض کو ان مسامحات کی نشاندہی کرنی تھی، اس کے بعد اس کا فیصلہ قارئین کرام کرتے کہ مسئلہ جس توجہ کا مستحق ہے غریب مضمون نگار نے اس پر اتنی توجہ نہیں کی یا اس کی معروضات پر فاضل معترض نے توجہ نہیں کی،

میری معروضات واضح ہے کہ وحدۃ الوجود کا نظریہ ایک مختصر تاریخی ارتقا ہے اور بس، ذیل میں اس کا تجزیہ کیا جاتا ہے۔ ... صفحہ کا یہ مختصر خاکہ جو معارف میں شائع ہوا تھا، پانچ منازل پر مشتمل ہے

(۱) یونانی فکر میں وحدۃ الوجود (ب) اسلامی فکر میں وحدۃ الوجود کا داخلہ شروع سے محی الدین ابن عربی تک (ج) وحدۃ الوجود کے قائلین و ناقدین (د) ہندوستان میں وحدۃ الوجود کے نظریہ کا ارتقا (ہ) نگاہ باز گشت

اس کی تفصیل یہ ہے

پہلا عنوان یونانی فکر میں وحدۃ الوجود صفحہ ۱۶۵ سطر ۴ سے صفحہ ۱۶۸ سطر ۱ تک پھیلا ہوا ہے۔

دوسرے عنوان کے ذیلی عنوانات حسب ذیل ہیں:-

۱- اسلامی فکر میں وحدۃ الوجود کا داخلہ (ص ۱۶۸ پر س ۲ سے س ۴ تک) نیز (ص ۱۷۱ س ۹ سے ص ۱۷۲ س ۶ تک)

۲- صوفیائے کرام میں وحدۃ الوجود کے قائلین (۱۶۹ پر س ۴ سے س ۹ تک)

۳- منصور حلاج کے متعلق اختلاف (ص ۱۶۹ س ۱۰ سے ص ۱۷۰ س ۱۰ تک) نیز ص ۱۷۱ پر س ۹ سے س ۱۳ تک)

۴- طمانیہ اور کشف المحجوب کی عدم تصریح (ص ۱۷۰ پر س ۱۱ سے س ۱۴ تک)

۵- طمانیہ کی تحقیق (ص ۱۷۰ س ۱۵ سے ص ۱۷۱ س ۸ تک)

۶- ابن سینا سے ابن عربی تک (ص ۱۷۲ پر س ۷ سے س ۱۴ تک)

تیسرے عنوان کے ذیلی عنوانات حسب ذیل ہیں:-

۱- وحدۃ الوجود کا علمبردار شیخ اکبر (ص ۱۶۸ س ۵ سے ص ۱۶۹ س ۳ تک نیز ص ۱۷۱ پر س ۱۴ سے س ۱۸ تک)

۲- صوفیہ کے نزدیک وحدۃ الوجود کی تعبیر اور وجود مطلق (ص ۱۷۵ س ۱۸ سے ص ۱۷۶ س ۴ تک)

۳- علمائے کرام کی مخالفت (ص ۱۷۲ س ۱۵ سے ص ۱۷۳ س ۱ تک)

۴- علامہ تفتازانی کا اعتراض (ص ۱۷۳ س ۲ سے ص ۱۷۴ س ۲ تک)

۵- امام ابن تیمیہ کا اعتراض (ص ۱۷۴ س ۲ سے ص ۱۷۵ س ۱۷ تک)

۶- نظریہ وحدۃ الوجود کی اہمیت (ص ۱۶۹ پر [illegible])

۷۔ ابن عربی کی مدافعت (ص ۱۷۶ / ۱۲ سے ص ۱۷۷ / ۱۳ تک)

چوتھے عنوان کے ذیلی عنوانات یہ ہیں:۔

۱۔ ہندوستان میں وحدۃ الوجود کا داخلہ اور عراقی دور (ص ۱۷۷ / ۱۴ سے ۱۸ تک)

۲۔ شیخ منیریؒ اور وحدۃ الوجود کی مخالفت (ص ۱۷۷ / ۱۹ سے ص ۱۷۹ / ۱۴ تک)

۳۔ حضرت مجدد الف ثانیؒ اور وحدۃ الوجود کی مخالفت (ص ۱۷۹ / ۱۵ سے ۱۷ تک)

پانچویں عنوان کے ذیل میں نگاہ بازگشت (ص ۱۷۹ / ۱۸ سے ص ۱۸۰ / ۱۰ تک) ہے۔

اور حرف آخر (ص ۱۸۰ / ۱۱ سے ۱۸ تک) ہے۔

اب قارئین کرام خود ہی اندازہ فرما سکتے ہیں کہ فاضل معترض نے ان میں سے کس عنوان یا ذیلی عنوان پر تنقید یا تردید کی ہے۔ یہ بھی واضح رہے کہ یہ نکتہ چینی کسی عام شخص نے نہیں کی بلکہ ایسے بزرگ نے فرمائی ہے جو فاضل دیوبند ہیں، اور ایک عربی مدرسہ کی صدر مدرسی پر فائز ہیں، اس لیے میں بجا طور پر توقع رکھتا تھا کہ وہ میری تنقید یا تردید میں آداب بحث و نظر کے ان مبادی ہی کو ملحوظ رکھیں گے جو ایک فاضل درس نظامی سے جس نے رشیدیہ یا کم از کم قطبی و سلّم ہی پڑھی ہوں، ضرور متوقع ہے۔ فرض کیجئے جو کچھ مولوی عبد الحئی صاحب نے فرمایا ہے اگر وہ صحیح ہے تو سوال یہ ہے کہ اس تقریب پر خامہ فرسائی کے لیے اس غریب کی معروضات کو موضوع تغلیط و تضحیک بنانے کے لیے کیوں انتخاب کیا، کیا خود انھیں اپنے "افادات گرامی" کو بغیر اس کم سواد کے تحمیق و تردید کا سہارا لیے پیش کرنے پر اعتماد نہیں تھا، وہ بڑے شوق سے ایک نہیں دس مستقل مضمون وحدۃ الوجود پر مرتب فرماتے، مگر کیا وہ بغیر اس عاجز کو کانٹوں میں گھسیٹے ایسا نہیں کر سکتے تھے اگر انھیں کسی بھی وجہ سے میری نکتہ چینی ہی منظور تھی تو پھر میری معروضات کا تجزیہ کرکے میری تصحیح فرماتے تو یا میں شکریہ کے ساتھ ان کی اصلاح قبول کر لیتا اور اپنے موقف سے رجوع کر لیتا یا اپنی پوزیشن واضح کرتا اور اپنے موقف کی تائید میں مزید دلائل پیش کرتا۔

فاضل معترض نے مجھ پر غلط فہمی پھیلانے کا الزام لگایا مگر میری بدقسمتی کہ اس جرم کی تائید میں کوئی

مثال پیش نہیں کی، صرف اتنا ہی فرمایا:

"اس لیے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس کے تعلق کچھ خیالات پیش کردیے جائیں

۱۔ اول بات تو یہ ہے......"

دنیا جانتی ہے کہ" اول" ایک امر اضافی ہے جو ثانی بلکہ ثالث و رابع وغیرہ کا مقتضی ہے، بغیر ثانی کے ذکر کے" اول" محض مہ فاضل ہے۔ مگر قارئین کرام دیکھیں گے کہ تیئیس صفحات کی تین قسطوں میں فاضل معترض نے کہیں بھی "۲۔ دوم بات یہ ہے" کا ذکر نہیں کیا۔ اور یہ نکتہ جینی پہلے تو اس ادعا پر ختم کی کہ

"حقیقت یہ ہے کہ مسئلہ وحدۃ الوجود کی جس شدت سے مخالفت کی گئی، یہ مسئلہ اسی قدر واقع اور حق کے مطابق ہے بلکہ دین و اسلام کی حقیقی روح اسی میں مضمر ہے۔

اور آخر کار یہ فرما کر پہلو تہی کی کوشش کی کہ

"وحدۃ الوجود کا مسئلہ اپنی دقت و نزاکت کی بنا پر عوام کا کیا ذکر خواص کے لیے بھی بڑے غور وفکر اور احتیاط کا محتاج ہے، اس کو عوام کی بنا پر نقنہ کا دروازہ کھولنا ہے۔"

قارئین کرام یہ نہ سمجھیں کہ میں کوئی لفظی گرفت کر رہا ہوں، بات اس سے زیادہ ہے۔ فاضل معترض کو اپنے دلائل کی بے مائگی کا پہلے ہی سے احساس تھا لیکن انھوں نے اسے چھپانے کے لیے قصداً "کچھ خیالات" بصیغہ جمع ارشاد فرما کر مزید تاکید کے لیے سے" اول بات تو یہ ہے" سے موکد کردیا لیکن یہ لفظی ہتھکنڈے ایک علمی مباحثہ کے لیے بڑی گری ہوئی چیزیں ہیں۔

اب ذرا اس" اول بات" کی حقیقت ملاحظہ فرمائیے۔ فاضل معترض نے میری کوتاہی مطالعہ کی (جس کا مجھے بہمہ وجوہ اعتراف ہے) دلیل میں فرماتے ہیں:

"فاضل مضمون نگار نے وحدۃ الوجود اور وحدۃ الموجود کے فرق کو قطعی نظر انداز اور وحدۃ الوجود، وحدۃ الموجود، وحدۃ الشہود اور واجب الوجود جیسے مختلف مسائل کو خلط ملط

کردیا جس کی بنا پر نہ صرف مسئلہ کی تحقیق نہ ہو سکی بلکہ اس سے گمراہ کن نتائج پیدا ہو گئے۔"

میری یوضداشت (مشمولہ معارف اپریل ۱۹۶۰ء) قارئین کرام نے پڑھی ہوگی، اس کا خاکہ اوپر دے چکا ہوں۔ میرا موضوع محض وحدۃ الوجود کے تاریخی ارتقاء کو قدیم یونانی فلسفہ سے لیکر مجدد الف ثانی کے زمانے تک جنکہ انھوں نے اسے کفر و الحاد سے تعبیر کیا، پیش کرنا تھا، میں بڑا شکرگذار رہوں گا کہ اگر فاضل معترض یہ بتا دیں کہ ان خود ساختہ فرق کو نظرانداز کرنے یا چھپانے کا جرم مجھ سے کس مبحث یا ذیلی مبحث میں سرزد ہوا ہے، لیکن اگر کسی مبحث یا ذیلی مبحث میں اس کی کہیں گنجایش ہی نہیں تھی تو پھر میرا فرض تھا کہ میں اس قسم کے غیر متعلقہ مسائل سے تعرض نہ کروں اور اس طرح خود کو موضوعِ بحث سے منحرف ہونے کے اصولی جرم سے بچاؤں۔

ہاں اگر وحدۃ الوجود اور وحدۃ الموجود کی تفریق و تدقیق یونانی فلسفہ کے آغاز سے لیکر مجدد الف ثانیؒ تک کسی اسلامی حتی کہ غیر اسلامی مفکر نے کی ہو تو بیشک میں اس کوتاہی بیان کیلیے تقصیروار ہوں، اس لیے سوال یہ ہے کہ یہ خود ساختہ وحدۃ الوجود اور وحدۃ الموجود کی تفریق مجدد الف ثانی سے پہلے کسی اسلامی یا غیر اسلامی مفکر کے یہاں پائی جاتی ہے یا نہیں، اگر پائی جاتی ہے تو فاضل معترض اس کی نشاندہی فرمائیں اور اگر نہیں پائی جاتی تو آخر اس خلط مبحث سے اہل اسلام کو گمراہ کرنے کے سوا اور کیا فائدہ ہے۔

بہرحال میں بڑا شکرگزار ہوں گا اگر فاضل معترض مجدد الف ثانیؒ یا ان کے متقدمین کے یہاں اس تفریق کا واضح حوالہ دیں، میں بھی فاضل معترض سے یہ پوچھنے کا حق رکھتا ہوں جس طرح انھوں نے مجھ سے مطالبہ کیا ہے:۔

"کیا حافظ صاحب کے نزدیک اثبات وحدۃ الوجود کے لیے وجود مطلق کے لفظی گورکھ دھندے کے علاوہ دوسرے دلائل و براہین قائم ہی نہیں ہو سکتے۔"

اب کوئی بتلاؤ کہ ہم بتلائیں کیا۔ اگر غریب حافظ کے نزدیک دوسرے دلائل اور براہین قائم ہی ہو سکتے تو وہ ان سے تعرض نہ کرتا۔ اصول بحث و نظر کی رو سے یہ مطالبہ قطعاً غیر معقول ہے۔ یہ خود فاضل معترض کا فرض تھا کہ اگر وجود مطلق کے علاوہ اثبات وحدۃ الوجود کے لیے دوسرے دلائل و براہین قائم ہو سکتے ہیں تو وہ انھیں پیش کرتے تاکہ دیکھا جاتا کہ وہ کہاں تک درخور تسلیم و قبول ہیں۔

رہی کشتی اور کشتی نشین کی حرکت کی مثال اور اس پر وحدۃ الوجود کا قیاس تو یہ انتہائی مایوس کن ہے۔ اگر کسی شاعر شیوہ زبان یا واعظ شیریں بیان کے قلم سے یہ حسن تعلیل دیکھنے میں آتی تو زیادہ حیرت نہ ہوتی لیکن ایک ایسے فاضل کی زبان قلم سے جس کے متعلق یہی سمجھا جاتا ہے کہ وہ علوم عقلیہ و نقلیہ کے متبحر ہوں گے، اس قسم کی مثال اور اس پر اعتماد بلکہ اصرار حد درجہ تعجب خیز ہے۔ غالباً ایک مسند درس و تدریس کے صدر نشین کو یہ بتلانے کی ضرورت نہیں ہے کہ قیاس (قیاس تمثیلی) منطقیوں کے نزدیک صرف مفید ظن ہی ہوا کرتا ہے نہ کہ مفید یقین، جیسا کہ حمد اللہ میں ہے:۔

"التمثيل . . . . يفيد الظن" [حمد اللہ ص ۲۱۷ - ۲۱۸]

فقہا کے نزدیک بھی وہ عموماً ظنی ہی ہوتا ہے، جیسا کہ نور الانوار میں ہے:۔

"الاصول الاولیٰ قطعية والقياس ظنی" [نور الانوار ص ۷]

ہاں اگر علت جامعہ منصوص ہو تو البتہ قطعی ہوتا ہے، چنانچہ نور الانوار میں آگے چل کر لکھا ہے:۔

"والقياس بعلة منصوصة قطعیٌ" [ایضاً ص ۷]

جیسا کہ میں عرض کر چکا ہوں میری نیازمندانہ التماس یہی ہے کہ فاضل معترض حضرت مجدد الف ثانی یا ان کے متقدمین کے یہاں اس تدقیق کا حوالہ دیں۔ بات محض اتنی ہی نہیں ہے کہ چونکہ متقدمین نے وقت الحجر کی ممانعت میں، وحدۃ الوجود اور وحدۃ الموجود کی تدقیق نہیں کی تھی، لہٰذا متاخرین کو اس حدت آفرینی کا حق نہیں ہے، بلکہ بات اس سے کہیں زیادہ ہے یعنی اتنا ہی فرق کر لینا کافی نہیں ہے کہ قدما و متاخرین

لہ ان اصول سے مراد کتاب و سنت اور اجماع ہے۔

سے افضل نہیں ہو سکتے، لہذا متاخرین متقدمین کی تحقیقات و تدقیقات پر اصلاح و اضافہ کر سکتے ہیں، بلکہ اس کی بھی جستجو ضروری ہے کہ متقدمین سے یہ چوک غیر شعوری طور پر ہوئی یا اس تدقیق میں بذات خود یہ صلاحیت ہی نہ تھی کہ ان کی منطقی تفکیر کو مطمئن کر دیتی،

اس کے لیے ہمیں خود اس جدید تدقیق پر ایک نظر ڈالنی ہوگی۔ فاضل معترض نے وحدۃ الوجود اور وحدۃ الموجود کی تدقیق پر بہت زیادہ زور دیا ہے کہ یہ دونوں بالکل جداگانہ چیزیں ہیں، سوال یہ ہے کہ کیا وحدۃ الوجود اور وحدۃ الموجود محض اس بنا پر دو مختلف چیزیں ہیں کہ دونوں ترکیبوں میں مضاف الیہ مختلف ہیں یا اور کوئی وجہ ہے، بصورت ثانی ان وجوہ کو بیان کیا جائے تاکہ ان پر غور کیا جا سکے۔ بصورت اول سوال یہ ہے کہ کیا وجود اور موجود مختلف ہیں، بصورت اثبات یہ کہنا فطرتی ہے کہ "وجود موجود نہیں ہے"۔ اور چونکہ تمام مفاہیم یا موجود ہیں یا معدوم، اس لیے کہا جائے گا کہ "وجود معدوم ہے"۔ اس صورت میں دنیا کی کسی شے کو موجود سمجھنے کا حق نہیں رہتا، کیونکہ ہر موجود شے وجود سے متصف ہے، جو معدوم ہے، واضح رہے کہ وجود اور عدم کے مابین تیسری شق کا دعویٰ منطق اور عقل سلیم دونوں کے نزدیک ناقابل قبول ہے، اور معتزلہ میں سے جن لوگوں نے "حال" کا مفروضہ تراشا ہے ان کی یہ جدت آفرینی کوہ کندن و کاہ بر آوردن سے زیادہ نہیں ہے۔

ممکن ہے کہا جائے کہ وجود اور موجود میں ایجاب و سلب کی نسبت تو نہیں ہے، محض مغایرت ہے، مثلاً دونوں میں صفت و موصوف کی نسبت ہے تو اس صورت میں بھی اس صفت کے لیے کہا جائیگا کہ وہ بذات خود موجود ہے یا معدوم۔ اگر معدوم ہے تو ایک امر معدوم سے اتصاف کیا معنی۔ بالفاظ دیگر موجود صفت وجود سے عاری ہے یا حالت وجود سے محروم ہے یعنی "موجود" موجود ہوتے ہوئے بھی معدوم ہے، اس سے بڑھ کر قول بالمحال کیا ہو سکتا ہے، اور اگر وہ موجود صفت وجود سے متصف ہے تو پھر یہ دوسری صفت وجود کسی تیسری صفت وجود سے متصف ہوگی اور تیسری صفت وجود چوتھی صفت وجود سے متصف ہوگی اور

اس طرح ایک شے وجودات لامتناہیہ سے متصف ہوگی، اسے یوں بھی کہہ لیجئے کہ ایک شے کے ایک سے زیادہ وجود ہوں گے اور اس قسم کے لوازم بالبداہت باطل ہیں، چنانچہ میر باقر داماد نے الافق المبین میں لکھا ہے:-

ليس للوجود حقيقة الا نفس
الموجودية بالمعنى المصدرى
اى صيرورة نفس الماهية فى
ظرف ما، لا معنى ما ينضم الى
الماهية او ما ينتزع منها يجعل
مناطا لصحة انتزاع الموجودية
وحمل مفهوم الموجود. فلعل
المتحقق انه ليس فى ظرف
الوجود الا نفس الماهية. ثم
العقل بضرب من التحليل
ينتزع معنى الموجودية و
الصيرورة المصدرية
ويصفها ويحمل عليها على ان
مصداق الحمل ومطابق الحكم
هو نفس الماهية بحسب ذلك
الظرف لا امور زائدة يقوم بها فيصح الحمل

حقیقت وجود بجز نفس موجودیت اور صیرورت
مصدری کے (یعنی ماہیت کا ظرف خارج یا ذہن
یا نفس الامر میں ہونا) کوئی ایسا امر نہیں جو
ذات شے سے منضم یا منتزع ہو اس طرح سے کہ
موجودیت مصدری کی صحت انتزاع اور مفہوم
موجود کے حمل کا سبب ہو پس امر محقق یہی ہے
کہ ظرف وجود میں (مثل اعیان یا اذہان یا نفس الامر)
بجز نفس ماہیت کے کوئی شے دیگر نہیں ہے
بلکہ عقل ایک طرح کی تحلیل کے ذریعہ ماہیت
موجودات سے موجودیت اور صیرورت
مصدری کے معنی کا انتزاع کرکے اس پر اس
طرح محمول کرتی ہے کہ مصداق حمل اور مطابق
حکم (یعنی محکوم علیہ) اس ظرف کے اعتبار سے
نفس ماہیت ہی ہوتی ہے نہ کوئی ایسا امر
جو ماہیت سے منضم یا منتزع ہو۔

یہی وجہ تھی کہ وحدۃ الوجود کے بڑے بڑے علمبرداروں نے کفر و الحاد کے الزام سنے مگر اس تدقین کو اپنی مدافعت کے لیے لائق اعتنا نہ سمجھا کیونکہ وہ جانتے تھے کہ یہ تدقیق ان اوھن البیوت لبیت العنکبوت کا مصداق ہے۔

لیکن غالباً فاضل معترض کی یہ تدقیق بھی کوہ کندن و کاہ برآوردن ہی رہی کیونکہ حسب تصریح "جمال قاسمی" وحدۃ الوجود کے بارے میں اس کے قائلین کے دو گروہ ہیں، کچھ لوگ وحدۃ الوجود بول کر وحدانیت صفت وجود مراد لیتے ہیں لیکن "اہل حال وحدۃ الوجود بولتے ہیں اور وحدۃ الموجودات مراد لیتے ہیں۔" اور ظاہر ہے کہ اہل حال کا مصداق اساطین صوفیائے کرام کے علاوہ اور کون ہو سکتا ہے، ورنہ کیا شیخ اکبر محض اہل قال تھے۔ غالباً میرا تنبہ غلط نہیں ہے، خود شیخ اکبر نے اس کی صراحت کی ہے، اور اس انداز میں کی ہے جس میں کسی تاویل کی گنجایش باقی نہیں رہتی، مثلاً

"فسبحان من اظهر الاشياء وهو عينها (الفتوحات المكيه، ج ۲ ص ۴۵۹)

اس تصریح کو کسی طرح بھی وحدانیت صفت وجود کا مصداق نہیں بنایا جا سکتا اور غالباً وحدت موجودات کی اس سے زیادہ موکد و مصرح مثال نہ مل سکے گی۔ اس صورت میں جن لوگوں نے شیخ اکبر کی طرف وحدۃ الوجود کو منسوب کیا ہے" تو کیا انھوں نے "عناداً" ایسا کیا ہے یا شیخ کے کلام کو سمجھے بغیر ان کی طرف اس نظریے کو منسوب کر دیا" جیسا کہ فاضل معترض کا دعویٰ ہے، یا پھر دیانت داری کے ساتھ شیخ اکبر کے کلام میں وحدت موجودات کی صراحت دیکھنے کے بعد ایسا کیا ہے۔

اس عاجز کا مقالہ محض تاریخی تھا، فقہی نہیں تھا، اور نہ کسی پر اسلام و کفر کا فتویٰ لگانے کے لیے تھا، نہ یہ جسارت ہی اس عاجز کے تصور میں آسکتی ہے، فاضل معترض نے البتہ اکابر صوفیائے کرام کی تکفیر کے لیے صغریٰ و کبریٰ فراہم کر دیے۔

صغریٰ یہ کہ "اہل حال وحدۃ الوجود بولتے ہیں اور وحدۃ الموجودات مراد لیتے ہیں۔" اور کبریٰ

یہ کہ "قائلین وحدۃ الوجود کا وہ گروہ جو وحدۃ الوجود کی بول کر وحدۃ الموجود مراد لیتا ہے اس کے کفر و الحاد میں کوئی شبہہ نہیں، تمام اہل اسلام ان کے کفر پر متفق ہیں۔"[1]

فاضل معترض کی یہ معذرت کہ

"شیخ اکبر وغیرہم موجودات عالم کو مظاہر حق مانتے ہیں نہ کہ عین حق۔"

یا تو انھوں نے تفنناً تراشی ہے یا پھر شیخ اکبرؒ کی تصانیف کا بالاستیعاب مطالعہ نہیں کیا ہے ورنہ سبحان من اظہر الاشیاء وھو عینھا پڑھنے کے بعد وہ یہ جملے لکھنے کی جرأت نہ کرتے۔

فاضل معترض نے اپنی "تنقید" کی تیسری قسط میں ایک ضمنی مسئلہ کو بہت زیادہ اہمیت دی ہے، وہ ہے رویت باری فی الدنیا کا مسئلہ۔ راقم نے ابن عربیؒ کے ذکر میں امام ابن تیمیہ کا ایک اقتباس نقل کیا تھا، جس کا ترجمہ حسب ذیل ہے:

"اہل وحدت جو وحدۃ الوجود کے قائل ہیں مثلاً ابن عربی، ابن سبعین اور ابن فارض کے اصحاب، ان کا دعویٰ ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کا ہمیشہ مشاہدہ کرتے رہتے ہیں کیونکہ ان کے نزدیک اس کا مشاہدہ دنیا اور آخرت میں ایک ہی طریقہ پر ہوتا ہے۔"

قبل اس کے کہ میں اس مسئلہ پر اظہار خیال کروں فاضل معترض کا یہ قول ناظرین کرام کے سامنے پیش کرتا ہوں:

"مقالہ نگار صاحب نے اپنے مضمون میں انھیں دو بزرگوں (یعنی ابن عربیؒ اور عبدالقدوس گنگوہیؒ) کو نشانہ بنایا تھا، اس لیے انھیں کی عبارتوں سے اس کی تردید کر دی گئی۔"

حالانکہ مذکورہ بالا اقتباس میں حضرت عبدالقدوس گنگوہیؒ کا کہیں نام بھی نہیں۔ عبدالقدوس گنگوہیؒ کی طرف رویت باری فی الدنیا کی نسبت کا الزام میرے سر بالکل غلط اور بے بنیاد ہے، اور اسی ضمن میں حضرت

---

[1] اسی طرح دوسری جگہ فرماتے ہیں: "حضرت مجدد الف ثانی قدس سرہ وغیرہ نے جس کو کفر و الحاد سے تعبیر کیا ہے وہ یہی وحدۃ الوجود کا نظریہ ہے، اور اس نظریہ کے ابطال پر تمام اہل اسلام متفق ہیں۔"

گنگوہیؒ کا خواہ مخواہ ذکر کرنا فتنۂ خوابیدہ کو ہوا دینا ہے۔ میری کیا مجال ہے کہ کسی عالم یا بزرگ کو نشانہ بناؤں۔ میں نے تو محض امام ابن تیمیہ کی عبارت بلا کم و کاست نقل کردی تھی۔ امام ابن تیمیہ کا علوم شرعیہ میں بڑا درجہ ہے، ان کا شمار مجددین امت میں ہوتا ہے، آج کے علماء ان کی خوشہ چینی تو کرسکتے ہیں، ان کی تردید نہیں کرسکتے۔ ان کی جلالت شان سے متعلق ابن شاکر الکتبی نے علامہ ذہبی کا حسب ذیل قول نقل کیا ہے:

کان غایۃ فی الذکاء وفی سرعۃ الادراک، رأساً فی معرفۃ الکتاب والسنۃ والاختلاف، بحراً فی النقلیات۔ ھو فی زمانہ فرید عصرہ علماً وزھداً وشجاعۃ وسخاءً وامراً بالمعروف ونھیاً عن المنکر وکثرۃ تصانیف الی ان قال فان ذکر التفسیر فھو حامل لوائہ وان عد الفقہاء فھو مجتھدھم المطلق وان حضر الحفاظ نطق وخرسوا ...... وھو اعظم من ان تصفہ کلمی او تبینہ اشارۃ قلمی فان سیرتہ وعلومہ ومعارفہ ومحنہ وتنقلاتہ یحتمل ان توضع فی مجلدتین [فوات الوفیات جلد اول ص ۳۵]

اسی طرح شیخ عماد الدین الواسطی فرماتے ہیں:-

ھو شیخنا السید امام الائمۃ الھمام محی السنۃ وقامع البدعۃ ناصر الحدیث ...... انموذج الخلفاء الراشدین والائمۃ المھدیین [ایضاً ص ۳۷]

شیخ علم الدین نے اپنی معجم الشیوخ میں فرمایا ہے:-

الشیخ تقی الدین ابو العباس الامام المجمع علی فضیلتہ ونبلہ ودینہ قرأ الفقہ وبرع فی العربیۃ والاصول ومھر فی علم التفسیر والحدیث وکان اماماً لا یلحق غبارہ فی کل شئ وبلغ رتبۃ الاجتہاد واجتمعت

فیہ شروط المجتہدین [ایضاً ص ۳۷)

اس مسئلہ کو طول دینا اول تو غلط مبحث ہے جس کا نفس مسئلہ (وحدۃ الوجود) سے کوئی تعلق نہیں، دوسرے قرائن اس بات کے موید ہیں کہ حافظ ابن تیمیہ کا یہ تعقب عناد یا نا واقفیت کی وجہ سے نہیں تھا، بلکہ انھوں نے قائلین وحدۃ الوجود کے کلام میں اس قسم کے زندقہ کے جراثیم دیکھے ہونگے تبھی اسے نقل کیا ہے، ورنہ ایک ایسا شخص جس کی ثقاہت اور دیانتداری پر عامۂ اہل اسلام کا اتفاق ہو اس قسم کی غیر ذمہ دارانہ حرکت کا مرتکب نہیں ہو سکتا تھا۔

چونکہ حافظ ابن تیمیہ کا زمانہ ابن عربیؒ سے بہت قریب تھا اس لیے یقیناً ابن عربی کے متعلق ان کا قول بہ نسبت بعد کے علماء کے زیادہ دقیع اور مستند ہونا چاہیے، کیونکہ ان کے پیش نظر ابن عربی کی وہ تصانیف بھی رہی ہوں گی جو آج دستبرد حوادث کا شکار ہو گئیں اور جو موجود بھی ہیں ان میں یہ نہیں کہا جا سکتا کہ کس حد تک تحریف کر دی گئی، جب آج اس گئے گزرے زمانے میں بھی رویت باری فی الدنیا کے عقیدے کو علمائے اسلام بانداز استبعاد و استنکار دیکھتے ہیں تو اس زمانے کے علماء سے جو خیر القرون سے کہیں زیادہ قریب تھا یہ کیونکر ممکن تھا کہ اسے برداشت کر لیتے اور اس کے خلاف آواز بلند نہ کرتے۔

چنانچہ ساتویں صدی کے علماء نے اس قسم کے غیر اسلامی تصورات کے خلاف صدائے احتجاج بلند کی، ان بزرگوں میں سب سے زیادہ نمایاں نام ابن تیمیہؒ کا ہے، اس کا نتیجہ یہ ہو سکتا تھا کہ ابن عربی کے معتقدین ان کی کتابوں سے اس قسم کے خیالات حذف کر دیں، یہ محض قیاس آرائی ہی نہیں بلکہ واقعہ ہے اور قرائن و شواہد اس کے موید ہیں۔ چنانچہ ۱۳۲۵ھ میں ابن عربی کی ایک مشہور کتاب مواقع النجوم چھپی ہے جس نسخے کی مدد سے یہ کتاب چھاپی گئی اس میں حسب ذیل عبارت مذکور ہے۔

ذکر الشیخ فی الفتوحات المکیۃ	شیخ اکبر نے فتوحات مکیہ کے باب الطہارۃ میں
فی باب الطہارۃ ان ہذا الکتاب	بیان کیا ہے کہ انھوں نے اس کتاب کو

المسمی بمواقع النجوم قیدته لانی
احد عشر یوماً فی شهر رمضان
المعظم قد سنة بالمرية سنة
خمس وتسعین وخمسمائة
وان هذا الكتاب يغنى عن الاستاذ
بل الاستاذ محتاج اليه....
وما جعلنی اعرفك بمنزلته
الا انی رأیت الحق فی المنام مرتین
وهو یقول لی انصح عبادی وهذا
من اکبر نصیحة نصحتك فیها

نام مواقع النجوم ہے ۵۹۵ھ کے ماہ رمضان
المبارک میں کل گیارہ دن میں مقام مریہ
میں تصنیف کیا، یہ کتاب استاد سے بے نیاز
کر دیتی ہے بلکہ خود استاد اس کتاب کا محتاج
ہے........ اور میں نے اس کتاب
کے مرتبہ سے تم کو صرف اس لیے آگاہ
کیا کہ میں نے خواب میں دو بار ذات باری
کو دیکھا کہ وہ مجھ سے کہہ رہا ہے کہ میرے
بندوں کو نصیحت کر اور یہ سب سے
بڑی نصیحت ہے جو میں نے تم کو کی۔

چونکہ یہ عبارت جس سے رؤیت باری فی الدنیا کا عقیدہ ثابت ہوتا ہے قابل اعتراض ہے، اس لیے مواقع النجوم کے چار سال بعد ۵۹۹ھ میں جب فتوحات شائع ہوئی تو ابن عربی کے معتقدین نے اس میں سے مذکورہ بالا عبارت حذف کر دی، چنانچہ آپ فتوحات مکیہ کا باب الطہارت از اول تا آخر دیکھ جائیے، مواقع النجوم کا حوالہ تو ضرور ملے گا مگر وہ عبارت نہیں ملے گی جو اس کی اہمیت سے متعلق ہے [دیکھیے فتوحات جلد اول ص ۵۸]

ظاہر ہے کہ جب رؤیت فی المنام والی عبارت حذف کی جا سکتی ہے تو رؤیت بصری والی عبارتیں بدرجۂ اولیٰ نکالی جا سکتی ہیں۔

پھر رؤیت بصری کا استبعاد عامہ اہل سنت والجماعت کے نزدیک تو ہو سکتا ہے کیونکہ وہ خالق و مخلوق اور رب و مربوب کو دو جداگانہ وجود سمجھتے ہیں لیکن جہاں اشیاء عین مظہر اشیاء سمجھی جاتی ہیں (سبحان من اظہر الاشیاء وهو عینها) وہاں اس استبعاد کی کیا گنجائش ہے۔ چنانچہ خود فتوحات

بعض عبارتیں ایسی ملتی ہیں جن سے صاف پتہ چلتا ہے کہ نہ صرف ابن عربیؒ اور ان کے ہم مشرب صوفیۂ کرام بلکہ ان کے معاصرین حنفیہ بھی، ان کو بھی یہ خوش فہمی تھی کہ وہ دیدارِ الٰہی کی دولت سے فیضیاب ہوتے رہتے ہیں، مثلاً فرماتے ہیں:

لقی رجل بعض الناس فی زمان	بایزید بسطامیؒ کے زمانہ میں ایک شخص دوسرے
ابی یزید البسطامی فقال له	آدمی سے ملا، اس سے دریافت کیا کہ
هل رأیت ابا یزید فقال رأیت	بایزید کو دیکھا ہے تو اس نے جواب دیا کہ میں نے
الله فاغنانی عن ابی یزید فقال	اللہ تعالیٰ کو دیکھا ہے تو بایزید کو دیکھ کر کیا
له الرجل لو رأیت ابا یزید	ضرور اس پر اس شخص نے کہا کہ اگر تم
مرة کان خیرا لك من ان ترى	ایک بار بایزید کو دیکھ لے تو اللہ تعالیٰ
الله الف مرة (فتوحات جلد ۲ ص)	کو ہزار بار دیکھنے سے بہتر ہے۔

ان تفصیلات سے واضح ہو گیا ہوگا کہ فاضل معترض کی معذرت عذر بدتر از گناہ سے زیادہ وزن نہیں رکھتی، اسی طرح وحدۃ الوجود اور وحدۃ الموجود کی تدقیق بھی ایک لفظی توجیہ سے زیادہ نہیں ہے، بہرحال حقیقت یہ ہے کہ خود فاضل معترض نے اکابر صوفیائے کرام کو دائرہ اسلام سے خارج کر دیا ہے اور یہ ایسی جسارت ہے جس کا غریب راقم السطور کبھی تصور بھی نہیں کر سکتا تھا۔

امام ابوداؤد اور انکی سنن

از جناب مولوی ضیاء الدین صاحب اصلاحی رفیق دار المصنفین

امام ابوداؤد بھی اجلۂ محدثین اور اصحابِ صحاح میں ہیں اور ان کی سنن بعض اعتبار سے تمام کتب حدیث میں ممتاز اور بعض علماء کے نزدیک مجموعی لحاظ سے صحیحین کے بعد حدیث کی سب سے اہم، قابلِ وثوق اور لائقِ اعتبار کتاب ہے، مگر افسوس کہ ابھی تک امام صاحب اور ان کی سنن کے متعلق اردو میں کچھ نہیں لکھا گیا اور مورخین اور اصحابِ طبقات و رجال نے بھی ان کے ساتھ وہ اعتناء نہیں کیا جس کے وہ مستحق تھے، اس لیے کتابوں میں ان کے حالات بہت مختصر ملتے ہیں، تاہم تلاش و تفتیش سے جو کچھ مل سکے وہ پیش کیے جاتے ہیں،

نام و نسب امام صاحب نسباً قبیلۂ ازد سے تعلق رکھتے تھے، نام سلیمان، کنیت ابوداؤد اور نسب نامہ یہ ہے:-

سلیمان بن اشعث بن اسحاق بن بشیر بن شداد بن عمرو بن عمران ازدی سجستانی[1]، علامہ ابن کثیرؒ نے عمرو کے بجائے یحییٰ لکھا ہے[2]، لیکن انھوں نے اس اختلاف کی کوئی وجہ تحریر نہیں کی ہے، اس لیے جمہور کے قول کے مقابلہ میں اس کی صحت مشکوک اور مشتبہ سمجھی جائے گی،

حافظ ابن حجرؒ نے عمران کی جگہ عامر کا نام لکھا ہے، لیکن ویقال عمران بھی تحریر کیا ہے[3]۔

علامہ نووی نے ابوحاتم کے حوالہ سے سلسلۂ نسب اس طرح بیان کیا ہے: "سلیمان بن اشعث بن شداد بن عمرو بن عامر" اور محمد بن عبدالعزیز ہاشمی کے حوالہ سے "سلیمان بن بشیر بن شداد"۔ مگر نووی نے بھی

---

[1] وفیات الاعیان و انباء ابناء الزمان ج اول ص ۲۱۴، و تاریخ بغداد ج ۹ ص ۵۵، و کتاب الانساب سمعانی ج ۱ ورق ۲۹۲

[2] البدایہ والنہایہ ج ۱۱ ص ۵۴ [3] تہذیب التہذیب ج ۴ ص ۱۶۹

جمہور کا بیان کردہ نسب نامہ نقل کرکے خطیب بغدادی کے حوالے سے اس کو ترجیح دی ہے،

قال الحافظ ابوطاهر السلفی	حافظ ابوطاہر سلفی کا بیان ہے کہ یہ
هذا القول امثل وانقلب	قول زیادہ بہتر، مناسب اور قابل
الیه امیل[1]	اطمینان ہے،

اس سے معلوم ہوا کہ جمہور کا مسلک ہی صحیح ہے۔

عمران کے متعلق بیان کیا جاتا ہے وہ جنگ صفین میں حضرت علیؓ کے ساتھ شریک ہوئے تھے اور اسی میں مارے گئے[2]۔

وطن | سجستانی کی نسبت سے ظاہر ہے کہ امام ابوداؤد کا وطن صوبہ سجستان ہے، زمانۂ وسطیٰ میں زرنج سجستان کا دارالسلطنت تھا[3]، اس علاقہ کو قدیم زمانے سے بڑے بڑے علماء و فضلاء، اکابر محدثین اور ارباب کمال کا مولد و منشاء ہونے کا فخر حاصل رہا ہے انساب کے مشہور مصنف سمعانی کا بیان ہے:۔

ومنها جماعة كثيرة من العلماء والمحدثين[4]	یہاں بے شمار علماء اور محدثین پیدا ہوئے

یاقوت حموی لکھتا ہے:۔

وقد نسب اليه خلق كثير من الائمة والرواة والادباء[5]	اس مقام کی جانب ائمہ، راویانِ حدیث اور ادباء کی وافر تعداد منسوب ہے۔

محمد بن طاہر مقدسی تحریر فرماتے ہیں:۔

سجستان خراسان خرج منها	سجستانِ خراسان علماء اور محدثین کا مرکز تھا،

---

[1] تہذیب الاسماء واللغات ج ۲ ص ۲۲۴ و ۲۲۵ [2] تہذیب ج ۴ ص ۱۶۹، کتاب الانساب جلد اول ورق ۲۹۰ [3] جغرافیہ خلافت مشرقی [4] کتاب الانساب ج ۱ ورق ۲۹۲ [5] معجم البلدان ج ۵ ص ۳۷

العلماء واصحاب الحدیث ونصر تاریخ[1]

اور اہل سجستان کو ایک تاریخی حیثیت حاصل ہے،

مگر اس مشہور اور معروف قول کے برعکس بعض لوگوں کے نزدیک یہ انتساب مشہور ملک سجستان کے بجائے بصرہ کے ایک گاؤں سجستان یا سجستانہ کی طرف ہے[2]، جو صحیح نہیں ہے، محمد بن طاہر مقدسی اور یاقوت دونوں نے اس کی تردید کی ہے، مقدسی کا پورا بیان یہ ہے،

سمعت محمد بن ابی نصر قل هو الله
خوان یقول ابوداؤد السجستانی الامام
هو من قریة بالبصرة یقال لها
سجستان ولیس من سجستان خراسان
وکذلک ذکر بعض البصریین
سنة نیف وثلثین واربعمائة
قال سمعت محمد بن یوسف یقول
ابوحاتم السجستانی من کورة بالبصرة
یقال لها سجستانه ولیس من سجستان
خراسان وذکر ابن ابی نصر المذکور
یخطی انه تتبع من البصریین
فلم یعرفوا بالبصرة قریة تسمی
سجستان غیران بعضهم قال ان

ہیں کہ محمد بن ابونصر قل ہو اللہ خوان (قل ہو اللہ خواں ایک
شخص کا نام ہے، اس کے لفظی معنی سورہ قل ہو اللہ پڑھنے والا
ہیں) کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ امام ابوداؤد سجستانی کا وطن
بصرہ کا ایک گاؤں ہے جو سجستان کہلاتا تھا، یہ خراسان والا
سجستان نہیں ہے، اسی طرح بعض بصریین نے ۴۳۰ھ
کے قریب بیان کیا کہ میں نے محمد بن یوسف سے
سنا ہے کہ ابوحاتم سجستانی کا تعلق بصرہ کے
ایک علاقہ سجستانہ سے تھا نہ کہ سجستان خراسان
سے اور ابونصر مذکور بیان کرتے ہیں کہ انھوں نے
بصرہ والوں سے اس کی تحقیق کی تو وہاں کے لوگ
اس نام کے کسی گاؤں سے واقف نہ تھے
البتہ بعض لوگوں نے بتایا کہ اہواز کے قریب
اسی کے مشابہ نام کا ایک گاؤں تھا

---

[1] کتاب الانساب للمقدسی ص ۹۹، [2] تاریخ ابن خلکان ج ۱ ص ۲۸۲ و تذکرۃ الحفاظ ج ۲ ص ۱۷۰

بقرب الاهواز قرية تسمى بشئ من	تھا لیکن وہ نام میری کتاب سے مٹ گیا۔ مگر ان
نحوما ذكره و درس من كتابى و	باتوں کی کوئی اصلیت معلوم نہیں ہوتی اسلیے
هذا الا اعرف له حقيقة لانه	کہ ابوداؤد نیشاپور میں ابن راہویہ کے ساتھ
ورد ان ابن ابى داؤد كان بنيسابور	مکتب میں رہتے تھے اور انھوں نے پہلی بار محمد بن
فى المكتب مع ابن اسحق بن راهوية	اسلم طوسی کے پاس لکھا، اس وقت ان کی
وانه اول ماكتب عند محمد بن	عمر دس سال سے بھی کم تھی اور علماء اور حفاظ
اسلم الطوسى وله دون عشر	میں سے کسی نے بھی یہ نہیں بیان کیا کہ ان کا وطن
سنين ولم يذكر احد من الحفاظ	مشہور سجستان کے علاوہ کہیں اور ہے،
انه من غير سجستان المعروفة[1]	

اس تصریح کے بعد اس میں کوئی شبہ باقی نہیں رہ جاتا کہ امام صاحب کا وطن مالوف دراصل سجستان خراسان ہے، علامہ سمعانی لکھتے ہیں:

النسبة الى سجستان وهى احد	سجستانی سجستان کی طرف نسبت ہے جو کابل
البلاد المعروفة بكابل كان بها	میں ایک مشہور شہر کا نام ہے اور وہاں بے شمار
ومنها جماعة كثيرة من العلماء	علماء اور محدثین پیدا ہوئے۔
والمحدثين[2]	

حضرت شاہ عبد العزیز دہلویؒ نے بھی اس کی پوری تردید کی ہے، وہ فرماتے ہیں:۔

و ابن خلکان را با وجود کمال تاریخ دانی	ابن خلکان سے صحت انساب میں مہارت اور
و تصحیح انساب ونسب دریں نسبت غلط افتادہ	تاریخ دانی میں کمال کے باوجود اس نسبت میں غلطی

---

[1] کتاب الانساب ص ۱۹۹ و معجم البلدان ج ۵ ص ۴۰ [2] کتاب الانساب للسمعانی ج ۱ ورق ۲۹۲

گفتہ است کہ نسبت الی سجستان او سجستانی	ہو گئی ہے، انھوں نے کہا ہو کہ یہ نسبت بصرہ کے
قریۃ من قری البصرۃ انتہی شیخ تاج الدین	ایک گاؤں سجستان یا سجستانہ کی طرف ہے (ابن
سبکی بعد از نقل ایں عبارت گفتہ است کہ	خلکان کا بیان ختم ہوا) شیخ تاج الدین سبکی اس
وہذا وہم والصواب انہ نسبۃ الی الاقلیم	عبارت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں یہ وہم ہے
المعروف متاخم لبلاد الہند انتہی یعنی ایں	صحیح یہ ہے کہ یہ نسبت بلاد ہندوستان سے ملے ہوئے
نسبت بسیستان ست کہ ملکی ست مشہور نی	مشہور ملک کی طرف ہے (سبکی کا قول تمام ہوا) یعنی
مابین سند وہرات متصل قندھار وچشت کہ	یہ نسبت سیستان کیطرف ہے جو ایک مشہور ملک
مکان بزرگان چشتیہ است نیز در ہمیں ملک	اور سندھ وہرات کے درمیان قندھار سے متصل ہے
واقع ست وبست در قدیم الزمان پایہ تخت	اور چشت بھی جو بزرگان چشت کا مسکن ہے اسی ملک
آں ملک بود[1]	میں واقع ہے اور قدیم زمانہ میں اس ملک کا پایہ تخت بست تھا،

نواب صدیق حسن خاں صاحب نے الحطہ اور اتحاف النبلاء میں شاہ صاحب کے بیان کا ماحصل اور خلاصہ تحریر فرمایا ہے[2]، لیکن شاہ صاحب نے ابن خلکان کے متعلق جس رائے کا اظہار فرمایا ہے وہ صحیح نہیں ہے، کیونکہ ابن خلکان کے بیان سے یہ صاف ظاہر ہوتا ہے کہ اس کے نزدیک مختار اور صحیح مسلک وہی ہے جو شاہ صاحب نے بیان کیا ہے یعنی ابو داؤد کا وطن سجستان خراسان ہے، البتہ اس نے امام کے وطن کے متعلق دوسرے مرجوح قول کو بھی نقل کر دیا ہے اور محض نقل سے یہ سمجھنا کہ وہ اس کے نزدیک صحیح بھی ہے، غلط ہے چنانچہ وہ لکھتا ہے:۔

والسجستانی بکسر السین......	سجستانی ......کی نسبت مشہور شہر سجستان
ھذہ النسبۃ الی سجستان الاقلیم	کی طرف ہے، لیکن یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ بصرہ

---

[1] بستان المحدثین ص ۱۰۷، [2] دیکھو الحطہ فی ذکر الصحاح الستہ ص ۱۲۵ اور اتحاف النبلاء ص ۲۵۷

المشهور وقيل بل نسبته الى سجستان او سجستانه قرية من قرى البصرة والله اعلم[1]	کے ایک گاؤں سجستان یا سجستانہ کی طرف منسوب ہے، واللہ اعلم

اس بیان سے پتہ چلتا ہے کہ ابن خلکان کے نزدیک مشہور قول ہی قابل ترجیح اور دوسرا قول مرجوح ہے،

علامہ ذہبی نے بھی اسی پیرایہ میں اس قول ضعیف کا تذکرہ فرمایا ہے، وہ لکھتے ہیں:-

ان اباداؤد من سجستان اقليم متاخم اطراف مكران والسند وهو ولاء هراة وبعضهم يقول انه من سجستان قرية من قرى البصرة[2]	ابوداؤد کا وطن سجستان ہے جو مکران اور سندھ کے اطراف کے کنارے ہے اور ہرات کے مقابل واقع ہے، لیکن بعض لوگ کہتے ہیں کہ ان کا تعلق بصرہ کے ایک گاؤں سجستان سے تھا۔

اس سے بھی پتہ چلتا ہے کہ مشہور قول ہی صحیح اور قابل ترجیح ہے، دوسرا قول اس کے مقابلہ میں ضعیف ہے، اسی لیے اکثر مورخین اور اصحاب طبقات ورجال نے اسے قابل اعتنا نہیں سمجھا، جن لوگوں نے اس کا تذکرہ کیا ہے انھوں نے بھی اس کی تضعیف یا تردید کی ہے، اور غالباً اس بارہ میں لوگوں کو اس لیے دھوکہ ہوا کہ امام صاحب نے آخر عمر میں بصرہ ہی میں مستقل اقامت کرلی تھی، اس سے وہ یہ سمجھے کہ یہیں امام کا اصلی وطن بھی رہا ہوگا،

سجستانی کی طرح سجزی کی نسبت بھی آپ کی طرف کی گئی ہے، کیونکہ سجستان کو سجز بھی کہا جاتا ہے۔ نووی کا بیان ہے:

---

[1] وفیات الاعیان وانباء ابناء الزمان ج ۱ ص ۳۸۲ [2] تذکرۃ الحفاظ ج ۲ ص ۱۷۰

ویقال لابی داؤد السجستانی و السجزی و سجز ھی سجستان[1]

ابو داؤد کو سجستانی اور سجزی دونوں کہا جاتا ہے اور سجز اصل میں سجستان ہی ہے۔

یاقوت رومی لکھتا ہے:

سجز ..... اسم لسجستان البلد المعروف فی اطراف خراسان والنسبة الیھا سجزی ..... واکثر اھل سجستان ینسبون ھکذا[2]

سجز اطراف خراسان کے مشہور شہر سجستان کا نام ہے اور اس کی طرف سجزی نسبت کیجاتی ہے ...... اور اکثر اہل سجستان کو اس طرح بھی منسوب کیا جاتا ہے۔

حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب فرماتے ہیں:

عربان گاہے در نسبت ایں ملک سجزی نیز گویند[3]

اہل عرب کبھی کبھی اس ملک کی طرف سجزی سے بھی نسبت ظاہر کرتے ہیں۔

پیدائش و تعلیم | امام صاحب اسی سجستان میں ۲۰۲ھ میں پیدا ہوئے، اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، خود امام صاحب کا بیان ہے کہ

اخبرنا ابو عبید محمد بن علی بن عثمان الآجری قال سمعت سلیمان بن اشعث ابا داؤد یقول ولدت سنة اثنتین ومائتین[4]

ابو عبید محمد بن علی بن عثمان آجری نے ہمیں بتایا کہ انھوں نے ابوداؤد سلیمان بن اشعث سے سنا ہے کہ وہ ۲۰۲ھ میں پیدا ہوئے۔

سماع حدیث کے لیے سفر | امام صاحب جس زمانہ میں پیدا ہوئے اس زمانہ میں پوری دنیا ے اسلام احادیث نبوی کے ترانوں سے گونج رہی تھی، اور ہر طرف سماع و روایت حدیث کا چرچا تھا، شائقین حدیث

---

۱ تہذیب الاسماء ج ۲ ص ۲۲۵ ۲ معجم البلدان ج ۵ ص ۔۳ ۳ بستان المحدثین ص ۱۰۶ ۴ تاریخ بغداد ج ۹ ص ۵۶

اس کے لیے دور دراز کا سفر اختیار کرتے تھے۔ امام ابوداؤد کو حدیث نبوی کا خاص شوق و ذوق تھا، اس لیے آپ نے بھی سماع حدیث کے لیے احادیث کے تمام مرکزوں کی خاک چھانی، وہ سجستان میں پیدا ہوئے لیکن بصرہ میں جو علماء و محدثین کا ایک بڑا مرکز تھا سکونت اختیار کر لی، اسی غرض کے لیے کئی مرتبہ دار السلام بغداد گئے اور وہاں کے مشائخ سے سماع حدیث کیا۔ خطیب کا بیان ہے

وکان ابوداؤد قد سکن البصرۃ	ابوداؤد نے بصرہ میں سکونت اختیار کی
وقدم بغداد غیر مرۃ وروی	اور کئی بار بغداد تشریف لائے اور وہیں
کتابہ المصنف فی السنن بہا	اپنی کتاب کی جو سنن میں ہے روایت کی
ونقلہ عنہ اھلہا[1]	اور ان سے اہل بغداد نے اسے نقل کیا۔

اس کے علاوہ حجاز، عراق، خراسان، مصر، شام، جزیرہ، نیشاپور، مرو اور اصفہان کے مشہور محدثین کی خدمت میں حاضر ہو کر اس فن میں کمال حاصل کیا، حافظ ابن کثیر فرماتے ہیں:۔

احد ائمۃ الحدیث الرحالین	امام ابوداؤد ان ائمہ حدیث میں سے ایک ہیں
الی الآفاق فی طلبہ جمع وصنف	جنھوں نے طلب حدیث کے لیے ایک دنیا کا
وخرج والف وسمع الکثیر عن مشائخ	سفر کیا، اور اس کی جمع، تصنیف، تالیف اور تخریج
البلدان فی الشام ومصر والجزیرۃ	کی اور شام، مصر، جزیرہ، عراق، خراسان وغیرہ
والعراق وخراسان وغیرہا[2]	شہروں اور ملکوں کے بیشمار اساتذہ سے سماع کیا۔

اساتذہ و شیوخ: امام صاحب کے اساتذہ کی تعداد بہت زیادہ ہے، مشہور اساتذہ کے مختصر حالات اور بقیہ کے صرف ناموں کے ذکر پر اکتفا کیا جاتا ہے۔

امام احمد بن حنبل۔ ابوداؤد کے مشہور اساتذہ میں امام صاحب بھی شامل ہیں، ان کی شاگردی پر

---

[1] تاریخ بغداد ج ۹ ص ۵۶ [2] البدایہ والنہایہ ج ۱۱ ص ۵۴، ۵۵

ان کو فخر تھا، امام صاحب کے حالات میں مستقل کتابیں لکھی جاچکی ہیں۔

ابو توبہ ربیع بن نافع حلبی۔ اصل وطن حلب اور طرسوس مستقر تھا، اکابر محدثین سے ان کو سماع و روایتِ حدیث کا فخر حاصل ہے اور بعض مشہور محدثین نے ان سے روایت کی ہے، امام ابوداؤد کو ان پر بڑا اعتماد تھا، اور وہ بکثرت ان سے روایت کرتے ہیں، امام بخاری، ابن ماجہ اور نسائی نے بھی بالواسطہ روایت کی ہے، علمائے اصول نے انھیں عادل، ثقہ، حافظ و ضابط، متدین اور صاحب تقویٰ بتایا ہے، ۲۴۱ھ میں وفات پائی۔[1]

ابو عثمان سعید بن سلیمان بزاز واسطی۔ مستند محدثین میں تھے، اور بعض جلیل القدر محدثین سے شرف تلمذ رکھتے تھے، اصحابِ صحاح میں امام بخاری اور ابوداؤد نے ان سے بلاواسطہ اور دوسرے حضرات نے بالواسطہ روایت کی ہے، علمائے حدیث کو ان کی ذکاوت، جودت، حفظ، روایت، درایت اور ضبط و ثقاہت کا پورا اعتراف ہے، ۴ ذی الحجہ ۲۲۵ھ کو وفات ہوئی۔[2]

ابو ایوب سلیمان بن عبدالرحمٰن دمشقی۔ ان کے اساتذہ اور تلامذہ کی فہرست میں نامور اور ممتاز محدثین شامل ہیں، اصحابِ صحاح میں امام بخاری اور ابوداؤد نے ان سے براہ راست اور امام نسائی، ترمذی اور ابن ماجہ نے بالواسطہ روایت کی ہے اور اکثر محدثین نے ان کی توثیق کی ہے، لیکن بعض محدثین نے معمولی سے ضعف کی طرف بھی اشارہ کیا ہے، ابوداؤد فرماتے ہیں:

ثقۃ یخطئ کما یخطئ الناس — وہ ثقہ ہیں لیکن دیگر اشخاص کی طرح خطا بھی کرتے ہیں۔

۲۳۲ھ یا ۲۳۳ھ میں وفات پائی۔[3]

ابو عبدالملک صفوان بن صالح دمشقی۔ ثقہ و معتمد علیہ محدث تھے، جامع دمشق میں موذن تھے، اکابر محدثین سے روایت کرتے تھے اور ان سے اکابر محدثین نے روایت کی ہے، اصحابِ صحاح میں ابوداؤد نے بلاواسطہ اور امام ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ نے بالواسطہ روایت کی ہے، ابوداؤد نے انھیں حجت بتایا ہے،

---

[1] تہذیب التہذیب ج ۳ ص ۲۵۲ [2] ایضاً ج ۴ ص ۴۳-۴۴ [3] ایضاً ص ۲۰۷ و ۲۰۸

ام ترمذی کہتے ہیں کہ وہ اہل حدیث کے نزدیک ثقہ ہیں، دوسرے علمائے فن سے بھی ان کی توثیق
ل ہے، ۲۳۹ھ میں وفات پائی[۱]

ابوجعفر عبداللہ بن محمد نفیلی رقی ۔ انھیں امام مالک اور ابن مبارک وغیرہ جیسے فضلا اور
نِا حدیث سے روایت کرنے کا فخر حاصل ہے، ممتاز محدثین کے علاوہ ابوداؤد نے بلا واسطہ اور بقیہ
ب صحاح نے بالواسطہ ان سے روایت کی ہے، امام احمد اور یحییٰ بن معین جیسے سرآمد محدثین اور اہل کما
لی توصیف وستایش کی ہے، ایک مرتبہ امام احمد سے ان کے اور احمد بن یونس کے بارہ میں دریافت
ان میں کون بہتر ہے، تو انھوں نے فرمایا احمد صالح اور نیک طینت انسان ضرور ہیں مگر نفیلی صاحب حدیث
کا حافظہ نہایت قوی تھا، آجری کا بیان ہے کہ میں نے ان کے پاس کبھی کوئی کتاب نہیں دیکھی، وہ
نے حافظہ سے روایت کرتے تھے، نفیلی نے ۲۳۴ھ میں وفات پائی۔[۲]

ابوالحسن عثمان بن ابی شیبہ ۔ یہ مشہور محدث اور صاحبِ مصنف ابوبکر بن ابی شیبہ کے بھائی
بکر بن ابی شیبہ بھی امام ابوداؤد کے سلسلۂ اساتذہ کے ایک نامور اور ممتاز ترین شخص ہیں، ان کے
ن ماجہ کے تذکرہ میں ہم لکھ چکے ہیں، عثمان بھی بڑے پایہ کے محدث اور فضلا اور اساطینِ فن سے
تے تھے، ترمذی اور نسائی کے علاوہ تمام اصحاب صحاح نے ان سے روایت کی ہے، محدثین
توثیق منقول ہے، ابن نمیر سے جب ان کے بارہ میں دریافت کیا گیا تو انھوں نے اظہار حیرت
ے فرمایا کہ کیا ایسے شخص کے متعلق بھی سوال کیا جا سکتا ہے؟ ابوحاتم کا بیان ہے کہ وہ اپنے بھائی
بہتر ہیں لیکن صاحب مصنف نہ ہونے کی بنا پر اتنے مشہور نہ ہوسکے، امام بخاری نے ان سے
م مسلم نے ۱۳۵ روایتیں نقل کی ہیں، محرم ۲۳۹ھ میں وفات پائی۔[۳]

یہ ابوثور ابراہیم بن خالد کلبی یحییٰ بن معین ہشام بن عبدالملک باہلی، طیالسی	یہ سب کے سب نہایت مشہور اور جلیل القدر محدث اور مجتہد وفقیہ ہیں اور ان کی عظمت و اہمیت کے پیش نظر ان پر

یب ج ۴ ص ۲۶۴ ۲؎ ایضاً ج ۶ ص ۱۸ ۳؎ ایضاً ص ۱۵۰ و ۱۵۱

مستقل مضمون تحریر کرنے کی ضرورت ہے،

یہ امام صاحب کے چند مشہور اساتذہ کا مختصر تذکرہ ہے، ان کے علاوہ امام نووی، حافظ ذہبی، علامہ سمعانی اور مولانا شمس الحق صاحب نے آپ کے متعدد کبار اساتذہ و شیوخ کا نام لکھا ہے، ان میں سے بیشتر اتنے نامور اور معتبر ہیں کہ ان کی عدالت و ثقاہت پر سب کا اتفاق ہے، اور اصحاب صحاح میں سے اکثر نے ان سے روایت بھی کی ہے، تہذیب وغیرہ میں ان کے حالات موجود ہیں لیکن طوالت کے خیال سے قلم انداز کیے جاتے ہیں، ان کے نام یہ ہیں:۔

ابوالحسن احمد بن یوسف بن خالد سلمی نیشاپوری، ابوعبداللہ احمد بن عبداللہ بن یونس یربوعی کوفی، ابوجعفر احمد بن منیع بن عبدالرحمٰن بغوی، ابوجعفر احمد بن صالح طبری مصری، ابوطاہر احمد بن عمرو بن سرح مصری، احمد بن ابوشعیب، ابواسحٰق ابراہیم بن موسیٰ صغیر فرا تمیمی، ابوالنضر اسحاق بن ابراہیم فرادیسی دمشقی، جعفر بن مسافر، حسن بن عمرو سدوسی، ابوعمر حفص بن عمر حوضی، حیوٰۃ بن شریح، حسن بن علی، خلف بن ہشام بغدادی، ابوخیثمہ زہیر بن حرب بن شداد، ابوعثمان سعید بن منصور، سلیمان بن داؤد، ابوایوب سلیمان ابن حرب، ابوعبیدہ شاذ بن فیاض، شجاع بن مخلد، عباس بن ولید، عبدالرحمٰن بن مبارک، ابوعمر و عبداللہ ابن رجا بصری، ابوسعید عبداللہ بن سعید الاشج کوفی، ابوعبدالرحمٰن عبداللہ بن مسلمہ قعنبی، عبدالملک بن شعیب، عبیداللہ بن معاذ، عبیداللہ بن میسرہ، ابوحفص عمر بن خطاب، ابوعثمان عمرو بن عون بزار واسطی بصری، عمرو بن مرزوق، عیسیٰ بن یونس، ابورجا قتیبہ بن سعید، ابوعباد قطن بن نسیر ذرع بصری، ابوبکر محمد بن بشار بندار بصری، ابوجعفر محمد بن صباح بزاز دولابی، ابوالجماہر محمد بن عثمان تنوخی دمشقی، ابوعبداللہ محمد بن کثیر عبدی بصری، محمد بن مثنیٰ، محمد بن علاء، محمد بن عیسیٰ، محمد بن آدم، محمد بن حاتم بن یزید، محمد بن عوف طائی، محمد بن سلیمان، محمد بن منہال، مسدد بن مسرہد، ابوعمر مسلم بن ابراہیم الحافظ بصری، ابوسلمہ موسیٰ بن اسمٰعیل تبوذکی بصری، ابوتمام نصر بن علی صغیر جہضمی بصری، ابومروان ہشام بن خالد ازرق دمشقی

ہناد بن عمرو، ابو محمد وہب بن بقیہ، ابو خالد یزید بن خالد رملی،[1]

ان معروف و معلوم اشخاص کے علاوہ بھی ان کے اساتذہ کی ایک کثیر جماعت ہے، حافظ ابن حجر بیان کرتے ہیں:۔

وشیوخه فی السنن وغیرها	ابوداؤد نے سنن وغیرہ میں جن بزرگوں سے
نحو من ثلاثمائة نفس	روایت کی ہے ان کی تعداد تقریباً ۳۰۰ ہے،[2]

تلامذہ امام صاحب کے علمی کمالات نے ان کی ذات کو طالبانِ حدیث کا مرجع بنا دیا تھا، چنانچہ ان کے اساتذہ اور شیوخ کی طرح ان کے تلامذہ اور ان سے استفادہ کرنے والوں کی بھی کثیر تعداد ہے، چند ممتاز تلامذہ کے نام یہ ہیں:۔

رواۃ سنن۔ ابو عمرو احمد بن علی بن حسن بصری، ابو علی محمد بن احمد بن عمرو لولوی، ابو الطیب احمد بن ابراہیم بن عبدالرحمن اشنانی، ابو سعید احمد بن محمد بن زیاد اعرابی، ابو بکر محمد بن عبدالرزاق بن داسہ، ابو الحسن علی بن حسن بن عبد انصاری، ابو عیسیٰ اسحاق بن موسیٰ بن سعید رملی وراقہ، ابو اسامہ محمد بن عبدالملک بن یزید رواس،

دیگر کتب کے رواۃ: ابو عبداللہ محمد بن احمد بن یعقوب بصری (کتاب الرد علی اہل القدر کے راوی) ابو بکر احمد بن سلیمان نجار (کتاب الناسخ والمنسوخ کے راوی) اسماعیل بن محمد صفار (مسند مالک کے راوی) ابو عبید محمد بن علی بن عثمان آجری (مشہور حافظ حدیث اور ابوداؤد سے کتاب المسائل کے راوی)

ان کے علاوہ دوسرے تلامذہ کی تعداد بھی بڑی کثیر ہے،[3]

اصحاب صحاح میں امام نسائی اور ترمذی کو بھی آپ سے نسبتِ تلمذ حاصل ہے۔ امام صاحب کے لیے سب سے زیادہ فخر و شرف کی بات یہ ہے کہ رئیس المحدثین اور امام الفقہا حضرت امام احمد بن حنبل نے بھی جو

---

[1] تفصیل کے لیے کتاب الانساب سمعانی، تذکرۃ الحفاظ، تہذیب التہذیب، تاریخ بغداد، تہذیب الاسماء واللغات نووی اور غایۃ المقصود فی حل سنن ابی داؤد کا دیباچہ ملاحظہ ہو [2] تہذیب التہذیب ج ۴ ص ۱۷۰، [3] تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو تہذیب التہذیب ج ۴ ص ۱۷۰ و ۱۷۱

ان کے محترم اور معزز اساتذہ میں تھے، ایک حدیث کی روایت کی ہے[1]۔ ولمثل هذا يفتخر وكفى بابی داؤد شرفا ومزية۔

ابوداؤد کے اصحاب میں چار اشخاص نہایت لائق و فائق اور مشہور و ممتاز سمجھے جاتے تھے، ایک تو آپ کے صاحبزادے ابوبکر، دوسرے ابوعلی لؤلؤی، تیسرے ابن داسہ اور چوتھے ابن اعرابی اور ان سب کے ناموں کا پہلے ذکر ہو چکا ہے، حضرت شاہ عبدالعزیز دہلویؒ فرماتے ہیں:

"و چہار کس از جملہ شاگردان او خیلے سرآمد محدثین شدند، اول پسرش ابوبکر بن ابی داؤد، دوم لؤلؤی، سوم ابن الاعرابی، چہارم ابن داسہ[2]"

حافظ | امام ابوداؤد کے لیے قدرت کی جانب سے حفظِ حدیث کا پورا انتظام ہو گیا تھا، ایک طرف انھیں بے شمار حفاظ اور اکابر محدثین سے استفادہ کا موقع ملا، دوسری طرف قوی حافظہ اور غیر معمولی ذکاوت و ذہانت ان کو ملی تھی، امام نوویؒ فرماتے ہیں:۔

اتفق العلماء على الثناء على ابى داؤد	علما ابوداؤد کی مدح و توصیف پر اتفاق ہے
ووصفه بالحفظ التام والعلم الوافر	اور وہ سب ان کے کمالِ حفظ، علم وافر، ضبط و
والاتقان والورع والدين والفهم	اتقان، ورع و دیانت اور حدیث میں تیز
الثاقب فی الحدیث[3]	فہم و ذہن کے معترف ہیں۔

محمد بن یاسین ہروی بیان کرتے ہیں:۔

كان ابوداؤد احد حفاظ الاسلام	ابوداؤد علمائے اسلام میں حدیث نبویؐ
لحدیث رسول الله صلی الله علیه وسلم[4]	کے بڑے حافظ ہیں۔

ابوحاتم کہتے ہیں کہ وہ حفظ کے اعتبار سے دنیا کے اماموں میں ایک بڑے امام تھے[5]۔

لہ تہذیب ج ۴ ص ۱۷۱، و تاریخ بغداد ج ۹ ص ۵۷ سہ بستان المحدثین ص ۱۰۷ سہ تہذیب الاسماء واللغات ج ۲ ص ۲۲۴ سہ و ۵ تہذیب التہذیب ج ۴ ص ۱۷۲

محمد بن مخلد کا بیان ہے کہ "ابو داؤد ہزاروں حدیثوں کا مذاکرہ کرتے تھے، اور جب انھوں نے سنن مرتب کی تو تمام اہل زمانہ کو ان کے حفظ و تقدم کا اعتراف ہو گیا"[1]

امام ابو داؤد کا فضل و کمال اور علم حدیث میں امتیاز

امام ابو داؤد اس مقدس علمی دور میں پیدا ہوئے جب دنیا ے اسلام نامور محدثین سے معمور تھی اور جو حدیث کی نشر و اشاعت اور اس کی تالیف و تدوین کے لیے مشہور تھا، اس لیے امام صاحب نے اس فن میں اتنا بڑا کمال پیدا کیا کہ ائمہ حدیث اور اساطین فن میں بھی ان کو امتیازی درجہ حاصل ہو گیا، ان میں ایک بلند پایہ اور جلیل القدر محدث کے تمام اوصاف و خصوصیات موجود تھے، اور ان کی ذات حفظ و ضبط، ثقاہت و عدالت، صدق و امانت، اعتبار و اتقان، زہد و تقویٰ اور ورع و دیانت جملہ صفات کی جامع تھی، صحیح و سقیم، قوی و ضعیف، مشہور و منکر، حسن و شاذ ہر طرح کی روایتوں کو پرکھنے میں پورا ملکہ حاصل تھا، جرح و تعدیل کے فن کے ماہر تھے، جس پر ان کی سنن شاہد ہے، تمام بڑے بڑے محدثین کو ان کے ان کمالات کا اعتراف ہے، احمد بن محمد بن لیسین ہروی فرماتے ہیں:

سلیمان بن الاشعث ابو داؤد السجزی کان احد حفاظ الاسلام لحدیث رسول الله صلی الله علیه وسلم و علمه و علله و سنده ... من فرسان الحدیث[1]	سلیمان بن اشعث ابو داؤد سجزی ان محدثین اسلام میں سے ایک ہیں جو حدیث نبوی، اس کے علم، علل و اسناد کے حافظ ...... اور حدیث نبوی کے شہسواروں میں سے ہیں۔

ابراہیم حربی کا بیان ہے کہ جب ابو داؤد نے سنن کی تصنیف کی تو حدیث پر انھیں اسی طرح دسترس حاصل ہو گئی تھی جس طرح حضرت داؤد علیہ السلام کو لوہے پر دسترس تھی،[2]

موسیٰ بن ابراہیم کہتے ہیں:-

---

[1] تاریخ بغداد ج ۹ ص ۵۸ [2] تاریخ ابن خلکان ج ۱ ص ۳۸۲

خلق ابوداؤد فی الدنیا للحدیث وفی الآخرۃ للجنۃ ما رأیت افضل منہ[1]	امام ابوداؤد دنیا میں تحصیل حدیث اور عقبیٰ میں جنت کے لیے پیدا ہوئے تھے، میں نے ان سے زیادہ افضل و برتر آدمی نہیں دیکھا۔

صاحب مستدرک فرماتے ہیں :۔

ابوداؤد امام اھل الحدیث فی زمانہ بلا مدافعۃ[2]	ابوداؤد اپنے زمانہ میں بلا اختلاف امام المحدثین تھے۔

محمد بن مخلد کا بیان ہے :۔

واقرلہ اھل زمانہ بالحفظ والتقدم فیہ[3]	امام ابوداؤد کے معاصرین ان کے حفظ حدیث اور امامت فن کے معترف تھے۔

حافظ ابن جوزی رقمطراز ہیں :۔

کان عالماً حافظاً عارفاً بعلل الحدیث[4]	وہ عالم، حافظ اور علل حدیث کے عارف و رمز آشنا تھے۔

ابوعبداللہ بن مندہ فرماتے ہیں :۔

الذین اخرجوا ومیزوا الثابت من المعلول والخطاء من الصواب اربعۃ البخاری ومسلم وبعدھما ابوداؤد والنسائی[5]	احادیث کی تخریج اور معلول و ثابت اور غلط وصحیح میں تمیز کرنے والے چار آدمی ہیں، امام بخاری اور مسلم اور ان کے بعد ابوداؤد اور نسائی۔

صاحب شذرات لکھتے ہیں :

---

[1] تذکرۃ الحفاظ ج ۲ ص ۱۲۷، [2] ایضاً [3] تہذیب الاسماء واللغات ج ۲ ص ۲۲۶ [4] المنتظم ج ۵ ص ۵۵
[5] تہذیب ج ۴ ص ۱۷۲

كان رأساً في الحديث رأساً في الفقه[1]	وہ فقہ و حدیث دونوں کے سرخیل تھے۔

فقہی بصیرت امام صاحب تنہا محدث ہی نہ تھے بلکہ فقہ و اجتہاد میں بھی پوری بصیرت رکھتے تھے، اور حدیث کی طرح فقہ میں بھی ان کی نظر وسیع اور گہری تھی، سنن کے اوراق اس پر شاہد ہیں، اور اگر کوئی شخص ترجمۃ الباب ہی پر غور کرے تو وہ امام صاحب کے اجتہاد اور فقہی بصیرت کا معترف ہو جائے گا، بعض علما کہتے ہیں کہ اصحاب صحاح میں امام بخاری کے بعد اجتہاد اور تفقہ میں امام صاحب کا درجہ سب ائمہ حدیث سے بڑھا ہوا ہے، جملہ اصحاب تراجم و طبقات نے امام صاحب کے اس وصف کا تذکرہ کیا ہے۔ اور ان کے کمال تفقہ کی شہادت دی ہے، ابوحاتم کا بیان ہے:

كان احد ائمة الدنيا فقها وعلما وحفظا ونسكا وورعا واتقانا جمع وصنف وذب عن السنن[2]	فقہ، علم، حفظ حدیث، عبادت تقوی اور ثقاہت ہر اعتبار سے وہ دنیا کے اماموں میں سے ایک امام ہیں، سنن کی جمع و تصنیف کی اور احادیث کی مدافعت کی۔

سنن ابی داؤد کے مشہور شارح علامہ خطابی ارشاد فرماتے ہیں:

وقد جمع ابوداؤد في كتابه هذا من الحديث في اصول العلم وامهات السنن واحكام الفقه ما لا نعلم متقدما سبقه اليه ولا متاخرا لحقه فيه[3]	ابوداؤد نے اپنی اس کتاب میں اصول علم، امہات سنن اور احکام فقہ کے متعلق ایسی حدیثیں جمع کی ہیں کہ اگلے اور پچھلے لوگوں میں کوئی بھی ان تک نہ پہنچ سکا

دوسری جگہ لکھتے ہیں:

---

[1] شذرات الذہب ج ص [2] تہذیب التہذیب ج ۴ ص ۱۷۲ [3] معالم السنن ج ۱ ص ۸

واعلموا رحمكم الله ان كتاب	معلوم ہونا چاہیے کہ سنن ابی داؤد بہت
السنن لابی داؤد کتاب شریف	عمدہ کتاب ہے، اسرار دین کے متعلق
لم یصنف فی حکم الدین کتاب	اس کے جیسی کوئی کتاب نہیں، اسے لوگوں
مثله وقد رزق القبول من الناس	میں بڑی مقبولیت اور شہرت حاصل ہوئی
کافة فصار حکما بین فرق	اور وہ علماء اور فقہا کے مختلف مذاہب
العلماء وطبقات الفقهاء	اور مسالک کے درمیان حکم (جج)
علی اختلاف مذاهبهم وعلیه	کی حیثیت رکھتی ہے، اور اس پر عراق،
معول اهل العراق ومصر و	مصر، مغرب اور بہت سے ملکوں کے
المغرب وکثیر من اقطار الارض[1]	لوگوں کا دارومدار ہے۔

یافعی نے لکھا ہے:

رأسا فی الحدیث رأسا فی	وہ حدیث اور فقہ دونوں میں
الفقه[2]	سرخیل تھے۔

دوسرے علوم سے تعلق لیکن امام صاحب کو جو شہرت محدث کی حیثیت سے حاصل ہوئی وہ دوسری حیثیتوں سے حاصل نہیں ہوئی اسکی وجہ یہ ہے کہ حدیث ان کا خاص فن تھا اور سب سے زیادہ توغل وانہماک ان کو اسی فن سے تھا، لیکن دوسرے متداول فنون میں بھی ان کو پوری مہارت تھی، ابوبکر خلال کا بیان ہے کہ

ابوداؤد سلیمان بن الاشعث	ابوداؤد اپنے زمانہ کے پیش رو امام تھے
السجستانی الامام المقدم فی	علوم کی تخریج کی معرفت اور اس کے
زمانه رجل لم یسبقه الی معرفته	مقامات کی بصیرت میں کوئی معاصر

---

[1] معالم السنن ص ۷ [2] مرآۃ الجنان ج ۲ ص ۱۹۰

بتخریج العلوم و بصرہ بمواضعہا ان کا ہم سر نہ تھا۔
احد فی زمانہ [1]

عظمت و جلالت | ان کے علمی کمالات کی طرح ان کی عظمت و جلالت پر بھی ائمۂ فن کا اتفاق ہے، خطیب بغدادی لکھتے ہیں:

وکان ابراھیم الاصبھانی و	ابراہیم اصبہانی اور ابوبکر صدقہ ابوداؤد
ابوبکر صدقۃ یرفعون من	کے زمانہ کے کسی اور آدمی کی ان سے زیادہ
قدرہ ویذکرونہ بما لا	قدر و عظمت نہیں بیان کرتے تھے۔
یذکرون احدا فی زمانہ مثلہ [2]	

فقہی مذہب | ابواسحاق شیرازی نے اپنی کتاب طبقات الفقہاء میں امام صاحب کو حنابلہ میں شمار کیا ہے، اور اکثر اصحابِ تذکرہ نے یہی قول نقل کر دیا ہے، لیکن حضرت شاہ عبد العزیز صاحب فرماتے ہیں:

و در مذہب او اختلاف است بعضے	لوگوں کا ابوداؤد کے مسلک کے متعلق اختلاف ہے،
گویند شافعی و بعضے گویند حنبلی واللہ اعلم [3]	بعض انھیں شافعی اور بعض حنبلی کہتے ہیں، واللہ اعلم

مگر قرینِ قیاس یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب محدثین کے مسلک پر کاربند تھے، اور چونکہ وہ خود فقہی بصیرت اور مجتہدانہ کمال رکھتے تھے، اس لیے احکام و مسائل میں اپنی مستقل رائے رکھتے تھے اور اسی کے مطابق عمل کرتے تھے، حنابلہ، شوافع اور محدثین کے مسالک میں بڑی ہم آہنگی ہے، اسلیے کچھ لوگوں نے انھیں حنبلی اور کچھ نے شافعی سمجھ لیا،

تدین و تقویٰ | امام ابوداؤد میں جس درجہ کا علم تھا اسی درجہ کا عمل بھی تھا، اور وہ علم و فن ہی کے امام نہ تھے بلکہ زہد و تقویٰ میں بھی امام تھے، ابوحاتم کا بیان ہے

---

[1] [2] تاریخ بغداد ج ۹ ص ۵۷ [3] بستان المحدثین ص ۱۰۸

کان احد ائمۃ الدنیا فقھاء و علما وحفظا ونسکا وورعا واتقانا [1]

وہ فقہ و علم، حفظ و ضبط اور عبادت و تقوی ہر لحاظ سے دنیا کے اماموں میں سے ایک امام تھے،

ہروی کہتے ہیں کہ وہ بے مثال عالم و حافظ ہونے کے ساتھ ہی عبادت و ریاضت، عفت و پاکد خیر و صلاح اور ورع و تقویٰ میں بھی منفرد خصوصیات کے مالک تھے۔[2] حضرت شاہ عبد العزیز صاحب تحریر فرماتے ہیں کہ :-

"در حفظ حدیث و اتقان روایت و عبادت و تقویٰ و صلاح و احتیاط درجہ عالی داشت"۔[3]

تاریخ بغداد میں خطیب نے لکھا ہے کہ عبد اللہ بن مسعود ہدایت و اتقا میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے مشابہ تھے علقمہ ان کے اور علقمہ سے ابراہیم اور ابراہیم سے منصور اور منصور سے سفیان اور سفیان سے وکیع اور ان امام احمد اور امام احمد سے ابوداؤد مشابہ تھے۔[4]

آداب اور سنن نبوی کا خاص لحاظ رکھتے تھے، اور جملہ امور و معاملات میں شریعت کے مطابق عمل کرتے خلاف شریعت کاموں سے بڑا انقباض اور تکدر محسوس فرماتے، امراء و سلاطین کی وجاہت کا ان پر کو اثر نہ ہوتا، وہ ان کے ساتھ کوئی امتیاز نہیں برتتے تھے، ان کے خادم ابوبکر بن جابر کا بیان ہے کہ : امام صاحب کے ساتھ بغداد میں مقیم تھا، ایک دن جب ہم مغرب کی نماز پڑھکر گھر میں داخل ہوئے تو تھوڑ دیر کے بعد دروازہ کھٹکھٹانے کی آواز سنائی دی، میں نے دروازہ کھولا تو ایک خادم نے مجھ سے کہا یہ امیر ابو احمد موفق ہیں جو امام صاحب سے ملنا چاہتے ہیں، میں نے جاکر امام صاحب سے عرض کیا کہ امیر بغداد آپ سے ملنے کے لیے تشریف لائے ہیں، اجازت ہو تو اندر بلا لیا جائے، آپ نے اجازت دی، وہ اندر آ تو امام صاحب نے پوچھا کیسے زحمت فرمائی؟ انھوں نے کہا مجھے آپ سے تین چیزوں کی درخواست کرنی ہے ایک یہ کہ آپ بصرہ منتقل ہوجائیں اور وہاں مستقل قیام فرمائیں تاکہ مختلف ملکوں کے طالبان حدیث آپ سے

۱و۲ تہذیب ج ۴ ص ۱۷۲، ۳ بستان المحدثین ص ۱۰۲، ۴ البدایہ والنہایہ ج ۱۱ ص ۵۵ و تاریخ بغداد ج ۹ ص ۵۸

استفادہ کر سکیں، دوسرے یہ کہ آپ میرے لڑکوں سے کتاب السنن کی روایت کریں، امام صاحب نے فرمایا یہ دونوں باتیں مناسب ہیں، تیسری بات بیان فرمایئے، انھوں نے کہا کہ آپ روایت اور درس حدیث کے حلقہ میں میرے لڑکوں کے لیے مخصوص نشست کا انتظام فرمایئے کیونکہ امرا اور سلاطین کے لڑکے عوام کے لڑکوں کے ساتھ مجلس میں شریک نہیں ہو سکتے، امام صاحب نے فرمایا ایسا نہیں ہو سکتا، اس لیے کہ علم کے معاملہ میں شریف و وضیع اور اعلیٰ و ادنیٰ سب برابر ہیں، ان میں کوئی امتیاز نہیں برتا جا سکتا، ابن جابر کا بیان ہے کہ اس جواب کے بعد وہ لوگ بھی دوسروں کی طرح مجلس درس میں شریک ہو کر سماع حدیث کرنے پر مجبور ہوئے، البتہ درمیان میں ایک پردہ حائل کر دیا گیا تھا،[۱]

تعلق باللہ اور فکر آخرت نے انھیں حب جاہ سے بالکل مستغنی اور بے نیاز کر دیا تھا، چنانچہ فرمایا کرتے تھے،

الشهوة الخفية حب الرياسة[۲] جاہ و حشمت تمنا بھی انسان کی ایک مخفی خواہش ہے،

اور علامہ ابن کثیر فرماتے ہیں: وكان في اعلى درجة النسك والعفاف والصلاح والورع[۳]

وفات | نصف صدی سے زیادہ تک علم و عرفان کی ضیا باری کے بعد جمعہ ۱۶ شوال ۲۷۵ھ کو علم و عمل کا یہ آفتاب ۷۳ سال کی عمر میں اس دنیا سے روپوش ہو گیا، اور اس کے جسد خاکی کو امام سفیان ثوری کے پہلو میں سپرد خاک کر دیا گیا، اور عباس بن عبد الواحد ہاشمی نے جنازہ کی نماز پڑھائی، (باقی)

---

[۱] دیباچہ غایۃ المقصود فی حل سنن ابی داؤد [۲] تاریخ بغداد ج ۹ ص ۵۸ [۳] البدایہ والنہایہ ج ۱۱ ص ۵۵

ہندی کے چند مسلمان شعراء

از

جناب ڈاکٹر نذیر احمد صاحب صدر شعبۂ فارسی، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

(۲)

(۴) میر عبد الجلیل بلگرامی[۱] - اواخر گیارہویں اور اوائل بارہویں صدی ہجری کے نہایت ممتاز فضلاء میں تھے، بلگرام ان کا وطن تھا، اور وہیں کے علماء سے درسیات کی تکمیل کی، فارسی و عربی کے بے مثل ادیب تھے، متعدد کتابیں ان کی یادگار ہیں، ۱۱۳۸ھ (۱۷۲۵ء) میں وفات پائی، "حیات جلیل" ایک مستقل کتاب انکے حالات میں ہے،

میر صاحب مذکور ہندی میں بھی مشق سخن کرتے تھے، ان کی ایک تصنیف سکھ نکھ سے ۱۲ ابیات "سرو آزاد" میں نقل کیے ہیں، اور ۴ دوہے بھی درج کیے ہیں، ان کے ہندی کلام کا نمونہ یہ ہے:-

الہ نام پوتھی پرکی اینہ بھائی جیوں جڑائی کو ٹیکو بہال سہائی
کیس پاس کی پھانس پھانسو لوگ ایک سیام تم اد یری الگ سنجوگ
پہلو اری گھونگھٹ کی پاتیں جات سمن پاس جن چھانیں نہیں سہات
پہلو اری جگ میں سے سینچت لی لی آس ...سو کھی روکھ پلاس کوں رت بسنت کی آس
رجنی بھنی یہ سنگ پاؤں روپ بہات ...ب پریتم بچھری بھئی پاؤں پک کی بھانت

---

[۱] دیکھئے سرو آزاد ص ۲۵۳ - ۲۸۶ - ۲۶۹ - ۲۸۰ وغیرہ

پیاری تیری چرن کی کہوں کہاں تو بھید چھن بچھرت جا کی ہری جا واں چھاتی چھید

(۵) سید غلام نبی[۵] بن سید محمد باقر بلگرامی میر عبدالجلیل کے بھانجے تھے، ۱۱۱۱ھ (۱۶۹۹ء) میں بلگرام میں پیدا ہوئے، ہندی کے باکمال شاعر تھے، موسیقی میں بھی دستگاہ بہم پہنچائی تھی، سرو آزاد میں ہے:-

سلیقۂ او باترتیب نظم نہایت مناسب افتادہ سیما شعر ہندی کہ دریں فن کوس یکتائی می نواخت و طوطیان ہند را دو چار آئینہ حیرت می ساخت و نیز در موسیقی و ساز ہندی نقش مہارت میزد با ایں ہمہ ہنرہا در میدان شجاعت دلیر بود و در فن تیراندازی بے نظیر۔

مرزا محمد امین نے آزاد بلگرامی کے عربی قصائد اور سید غلام نبی کے اشعار ہندی کے لیے یہ قطعہ لکھا تھا:

دریں زمانہ کہ ارباب فضل کمیاب است ز بلگرام دو شخص اند در سخن استاد
یکی امام زماں سید غلام علی کسی بشعر عرب مثل او ندارد یاد
دگر جہان ہنر سید غلام نبی رساند فطرت او شعر ہند را بمراد
نگاہدارد الٰہی ہمیشہ ایشاں را بہ رسل عربی و آلہ الامجاد

میر غلام نبی کے نتائج فکر سے دو کتابیں یادگار تھیں، ایک سکھ نکھ،، (دوہوں پر مشتمل المعروف "انگ درپن"، دوسری نایکا برتن بنام "رس پربودھ" جو ۱۱۵۴ھ (۱۷۴۱ء) میں مکمل ہوئی، ان کے علاوہ متفرق اشعار بھی تھے۔

میر صاحب نواب صفدر جنگ وزیر کی طرف سے افغانوں کے خلاف لڑے، اس کے بعد ان کا پتہ نشان نہیں ملا، خیال ہے کہ لڑائی میں مارے گئے ہوں گے، یہ جنگ پٹیالی اور سہاور (ضلع ایٹہ) کے درمیان ۱۱۶۳ھ (۱۷۵۰ء) میں ہوئی تھی۔

---

۵ سرو آزاد ص ۳۱۲-۳۱۴ و ۳۷۱-۳۹۴۔ ان کے ہم نام ایک اور شاعر تھے جن کا ذکر سرو آزاد ص ۳۲۹-۳۳۰ پر ہوا ہے۔

رنگین تخلص کرتے تھے، "سرو آزاد" میں دونوں کتابوں سے ۱۲۵ دوہے اور چند کبت نقل کیے ہیں، کلام کا نمونہ یہ ہے:

("انگ درپن" سے)

منگلا چرن

سو پارت یا جگت موں سرس نیہ کو بھالے　　جوں تن من تیں تلن تو بالن ہاتھ نکالے

جوڑا برنن

چند لکھی جو روحتی چت لینہوں پہچان　　سیس اٹھایو ہی تمر سس کو پاچھو جان

ارن مانگ پاٹی جت برنن

تیس مانگ نہ ارن کن مدن جگت کو مار　　است پھری پرئی دھری رکت بھری تروار

بھونہہ اینٹھ برنن

اینٹھن موں اوترت دھنک یہ اجگت کی تان　　جیوں جیوں اینٹھت بھرو دھنک تیوں تیوں چڑھت نداں

("رس پربودھ" سے)

پریت بھاؤ

توہت تو ترنینہ کو دیکھو ہر ہیہ آئی　　سرت سلل سینچت رہت پھل ہوں کی جائی

سکیا

دھرت نہ جو کی لگ جتی یاتیں ارمین لائی　　چھانہ ہری پر پر کہہ کی جن تیہ دھرم نسائی

یہ نامکابرن "ریختہ زبان" میں رباعی کے وزن پر ہے، حسب ذیل دو رباعیاں "سرو آزاد" میں منقول ہیں:

سکیا

از بسکہ حیا دوست ہے وہ مایۂ ناز　　اس طرح سوں ہے اس کے سخن کا انداز

خامے کی زباں سوں جیوں نکلتے ہیں حرف پر کان تلک نہیں پہنچتی آواز

بشر بدہ نیو دھا

اٹھے ہیں اگرچہ خوب ایام شباب پر کچھ اس کا چھپا ہے اب خوف و حجاب

تدبیر کئی رہی ہے یوں نایک پاس جیوں آگ میں زور ہیں دا کے سیماب

بشر بدہ نیو دھا کدا کبت

ادچک ہیں آئی بال نین ہنسار لال بیٹھ گئی تنہ کال آپ کوں چھپائے کے

چنچل چتون چت چھپیں ہر رسلین کوں کر کری کیسل بھوں مرجھائے کے

"تاہی سی پیہ پاس آڈ آڈ سکیں کے آدن تیہ کی رہی ہے چھب چھائے کے

یا دھاک جیوں جوٹ کے درت پھر اوٹ ادٹ مرگ لوٹ پوٹ بھئیں کھوج لیت جاچکے

(۶) سید برکت اللہ سید محمود اصغر بلگرامی کے بیٹے تھے، میر نوازش علی سے مشق سخن کی، فارسی میں محزوں اور ہندی میں پیمی تخلص کرتے تھے، عارفانہ رنگ کے اشعار کافی کہے ہیں۔ "پیم پرکاس" نام کا ایک رسالہ انھوں نے لکھا تھا، جس میں دوہے، کبت، بشنپد، دھرپد وغیرہ شامل تھے۔ ان کے ۱۵ ابیات سرو آزاد میں منقول ہیں[1] کلام کا نمونہ یہ ہے:-

جگہ جوگی کنتھا گرہی ارن سیام اور سیت آنسو بوند سمرن لئیں درسن بھچھا ہیت

پیمی ہندو ترک میں ہر رنگ رہو سمائے دیول اور مسیت موں دیپ ایک ہی بھائے

من پنچھی تن پنجرا پاپ بھرو امول پیا رٹو بور و کر دیو تو ہیں تو ہیں نت بول

ہو جکبی واسندھ کی جہاں نہ سورج چند رات دیوس نہیں ہوت ہے ماں دکھ ناتھ انند

جہاں پیت تہاں برہ ہے جہاں سکھ دکھ کر دیکھ جہاں پھول تہاں کانٹ ہے جہاں درب یہاں سیکھ

(۷) میر عبد الواحد ذوقی بلگرامی سید محمد اشرف درگاہی کے بیٹے تھے، ان کے والد لاہور کے

[1] سرو آزاد ص ۳۴۱، ۳۴۵: ۳۹۷

فات کے حاکم تھے، میر عبدالواحد نے وہیں ایک جنگ میں ۱۱۳۴ھ (۱۷۲۱ء) میں جام شہادت نوش کیا،
تی شہید" سے "ایک" گھٹانے سے تاریخ وفات نکلتی ہے، فارسی کے علاوہ ہندی کے بھی شاعر تھے، ان کے
ہ "شکرستان خیال"[1] میں ہندی کے بھی اشعار شامل تھے، ان میں سے دو شعر اور ایک کبت "سرو آزاد"
منقول ہیں، کلام کا نمونہ یہ ہے:۔

کبت

ں ہی پنت ہے سبھا سی بہا سی نینن کی جاکی رس چاکھی کو سبھی للچات ہیں
نا او بھیمی سب کھا سی کے کہا کہوں ہیرا کی سی جوت دیکھی پھولے نہ سمات ہیں
کھانڈ کی کیبلی مدھ مات ہیں پیوت ہنس رسنان کی پیاری ہی ادھن بلات ہیں
ایسی سکما رہیں ہی ادلی بارون کا پی کی دیٹھ کی لکھیں دیکھ ٹوتی نہو جات ہیں

(۸) محمد عارف بلگرامی[2] مخدوم محمد رکن الدین بلگرامی کے بیٹے تھے۔ ۱۱۲۲ھ (۱۷۱۰ء) میں پیدا
ے۔ فارسی اور ہندی دونوں زبانوں میں مشق سخن کرتے تھے، ہندی میں بڑا کمال حاصل تھا۔ آزاد بلگرامی
بڑے مخلص دوست تھے، انھوں نے انکے ہندی اشعار کے بارہ میں لکھا ہے "سیاشعر ہندی کہ این فن
ب در زیدہ و غزالان تازہ در دام کشیدہ۔"

(سکھ نکھ دوہا)

منگلا چرن

بال بال کے لال کو بوری بھید نہ پای سکھ نکھ تیں بالن ہیں کنگی لوں نہ سمای

مانگ برنن

بچھیو ہیتو کے نان پچھیو اندا بد بچھیو سوسے مانگ بھیکہ جھلکت سو ہیہ راکھی کلا جو کوسے

لم یونیورسٹی میں ایک نسخہ ہے (یونیورسٹی ف ۲، ۹، ۴) لیکن اس میں ہندی اشعار نہیں ہیں [2] سرو آزاد ص ۴۷، ۳۴۸، ۳۴۸
۳۱، ۴۰۵

انگ سدی جت

لال بینڈلی جت انک لکھ آوت ایمان پہن ست انگ ینگ کے من وہو کہیں پشان

نکھ برنن

تیہ نکھ کی جھولن نرکھ لیہی من یوں پاے مکتن ڈاریو ناک یں سنگ ہنڈ ورا آسے

(سکھ نکھ کبت)

جوڑا برنن

کیدھوں بدھ بدھ بدھان چھند بند کر باندھیو گانٹھ سوبہت اسیت ہے

کیدھوں رس میچک کی للت نویں لتا سندر اد وار بہیل تا کو چھب دیت ہے

کیدھوں کام نٹ کھری کندن جھری بین دھری نیلن کوئی دان پران کو لیت ہے

کیدھوں ہیم سان بین بدن بیٹھو آسن کئی کیدھوں تیہ تیر دجوڑ و نیہ کو نکیت ہے

بلگرام کے اطراف وجوانب میں بھی ہندی شاعری کا زور تھا، اسی دور میں قصبہ کاکوری (ضلع لکھنؤ) کے حضرت شاہ کاظم نے ہندی میں بڑی دستگاہ بہم پہنچائی تھی، ان کے ہندی کلام کا مجموعہ "سانت رس" کے نام سے حال ہی میں مقدمہ اور شرح کے ساتھ جناب مجتبیٰ حیدر صاحب نے شائع کیا ہے۔[1]

شاہ کاظم شاہ محمد کاشف چشتی کے صاحبزادے تھے، ۱۱۵۵ھ (۱۷۴۵ء) میں کاکوری میں پیدا ہوئے[2] تعلیم ظاہری حاصل کرنے کے بعد بغرض ملازمت گورکھپور گئے، وہاں فوج میں ملازمت کرلی، کچھ دنوں بعد شاہ باسط علی قلندر الہ آبادی کے مرید ہوگئے۔ جنگ بکسر کے بعد علایق دنیاوی سے آزادی حاصل کرلی، اور اپنے مرشد کی خدمت میں حاضر ہو کر سلوک کی منزلیں طے کیں اور خلافت کبریٰ سے سرفراز ہوئے، اور وطن میں واپس آکر رشد و ہدایت کا سلسلہ جاری کیا۔

---

[1] ربیع الآخر ۱۳۷۱ھ۔ ضخامت ۴۹۴ صفحات کی ہے [2] یہ تفصیل مقدمۂ کتاب سے حاصل کی گئی ہے۔

علم موسیقی میں کمال رکھتے تھے اور ہندی شاعری میں بڑی دستگاہ بہم پہنچائی تھی، ان کا کلام سوز و گداز سے معمور ہے ہولی، دیوالی اور بسنت کی نظمیں منظر کشی کا بے نظیر نمونہ ہیں، نعت میں ایک ٹھمری ملاحظہ ہو۔

صورت تیری پیاری پہ میں بلہاری

لال آنکھیں تیری لال بست ہے — کاری کاری بن انجن پیاری

نکھ سکھ تیں اس چھب بن آئی — جھ چھب پر لاکھن جیو واری

آد جوت تیرے گھٹ ابراجت — ترے جوت سے ہر جگ اجیاری

رکھ لے لاج دو جگ ا کاظم کی — دے جو مانگ یہ درس بھکاری

کرشن جی کی سریلی بانسری نے گوپیوں کے خرمن صبر کو جلا ڈالا تھا، شاہ کاظم نے ہجر کی کلفت کیسے دلسوز انداز میں بیان کی ہے۔

من موہن ہو کہاں جائے بسے

کیل کرت رہے جو ان کنجن — بچھڑے پھر نہ ملے درسن

دھیرو دھرے موہن کو کب — ہوے بچھڑے برسن برسن

بہت دن ان کے سنگ کھیلے — جیو سکھ پایو رگھبر برسن

مدھ بن دیکھے حیر دھیا ہمرو — رکت لگے آنکھیں برسن

کرشن جی کی مدح میں اس طرح کے اشعار نکالے ہیں :۔

بن پھاگے جن دھوم مچائی — پھاگ ماسو کا کچھ رنگ لائی

یہ سنوری مورت بانکی چتون — مار را کھو برج لوگ لگائی

ہوں مرلی دئی ماری کی ماری — اگے سدھ بدھ اپنی گنوائی

گرد لگو رہے شیام کاظم کے — ان کا دیکھ موہے اچرج آئی

کرشن جی کی یاد میں گوپیاں ماہی بے آب ہیں، ایک گوپی کی زبان سے اس بیتابی کا حال سنیے :۔

کہاں گئے برج لال کنہیا من موہنی بنسی کے بجیاّ

کہاں چھپی جاے موہنی مورت سگرے نگر کے من کی چھلیا

جون کرت رہو کھیل کنجن ما کونے کنج چھپوا ے دیاّ

چھین چھین دوڈ سکی ہو ڈھونڈ برج اجاڑ گا برج بستیا

شاہ کاظم کے کلام کے مطالعے سے معلوم ہو جاتا ہے کہ ان کو ہندی شاعری میں غیر معمولی قدرت حاصل تھی، اس شاعری کی تمام روایات کو انھوں نے نباہنے کی کوشش کی ہے، ان کا اصل رنگ عارفانہ ہے، اور مجاز کے رنگ میں بھی حقیقت کی بہترین ترجمانی ملتی ہے، "سانت رس" ہندی شاعری اور موسیقی کا خوبصورت سنگم ہے۔

جن شعراء کا ابتک ذکر ہوا ہے وہ سب کے سب شمالی ہندوستان کے تھے، دکن میں بھی ایسے مسلمان شاعروں کی خاصی تعداد مل جائے گی جنھوں نے ہندی میں شاعری کی، جن لوگوں نے قدیم دکنی ادب کا مطالعہ کیا ہے وہ جانتے ہیں کہ شمالی ہندوستان کے مقابلے میں دکنی مسلمانوں نے ہندوستانی روایتوں کو زیادہ فروغ دینے کی کوشش کی تھی اور اگر انصاف کی نظر سے دیکھا جائے تو دکنی صوفیانہ نظمیں زبان اور عروض دونوں اعتبار سے اردو کی بہ نسبت ہندی سے زیادہ قریب ہیں، لیکن فی الحال میں اس کی تفصیل میں جانا نہیں چاہتا، صرف دکن کے ایک شاعر کے مختصر تذکرے کے بعد اس گفتگو کو ختم کر دونگا۔

ابراہیم عادل شاہ ثانی (وفات ۱۰۳۵ھ ۱۶۲۶ء) نے کتاب نورس نام سے ایک منظوم رسالہ[1] سنہ ۱۰۰۴ھ (۱۵۹۵ء) کے قریب لکھا جس میں مختلف راگوں کے ذیل میں گیت نظم کیے ہیں، جن کی زبان ہندی سے بہت زیادہ قریب ہے، اگرچہ کچھ حصے کی زبان اس وقت کی بول چال کی زبان سے مشابہ ہے، مگر پوری کتاب اپنی روایت، انداز بیان، اسالیب اور عروض کے اصول کے اعتبار سے ہندی ہے اردو نہیں ہے، اسی لیے

[1] راقم حروف کی طرف سے یہ کتاب دو بار شائع ہوئی، پہلی مرتبہ ۱۹۵۵ء میں لکھنؤ سے اردو مقدمہ اور تعلیقات و ترجمے کے ساتھ، اور دوسری بار ۱۹۵۶ء میں دہلی سے تفصیلی انگریزی مقدمے اور تعلیقات و ترجمے کے ساتھ۔

میرا خیال یہی ہے کہ اس کو خالص دکنی کا کارنامہ بھی نہیں سمجھنا چاہیے، چند مثالوں سے اسکا اندازہ ہو جائیگا۔

پنم نس موہر ہی لاگت سوم آوت موہنا ون — موہر ہی اگن جل دیکھت آوت موہیم کرن

اب گرمی بھیدی اندو کیا روپ لچھن — روی ہو پرگٹ دسے سار یاں کیری لوچن

جھانکت نکلیا نس چاندا — آپیں پاردی ہو لیا کرن کا بھاندا

اجب فن کیوں کر آیا بھا دا — مت ایسے نا دیکھے کوئی پھرے توارا

پیارے چاندا اکھوں کنتہ دن دوئی دکھی — من چاہے سونس ہمی ہم تم رہیں اب سکھی

یا چکور نگ چندر چندنا راس مو تی — یا اندر اندو چندنا ایراوت ہتی

یا دید ھاوید مدو چندنا جل بھاگیرتی — یا گپالی چندر چندنا مندل دیبھوتی

یا بدن چھالی چندر، چندنا آرسی جیوتی — یہ کو یت اکھیں ابراہیم سو نسار گرپتی

سوم دو رسیت مد ہ سیام مانو نین سدرسی وا کو روپ لچھن

یادرتا پہ مرت لاگے کب گپت کب پرگٹ دسے بدن

ان مثالوں سے واضح طور پر ابراہیم عادل شاہ کو ہندی شعرا کی صف میں شامل کرنا چاہیے۔

ادبی نقوش

مولانا شاہ معین الدین احمد ندوی اڈیٹر معارف کے ادبی و تنقیدی مضامین کا مجموعہ جس کو ادارۂ فروغ اردو لکھنؤ نے نہایت اہتمام اور دیدہ زیب کتابت وطباعت کے ساتھ شائع کیا ہے، اس میں دو مضمون یعنی "اردو شاعری میں ہند و کلچر اور ہندوستان کے طبعی و جغرافی اثرات" اور "اردو زبان کی لسانی، علمی اور تمدنی اہمیت" کے علاوہ جو ادبی سے زیادہ علمی ہیں، موجودہ دور کے ممتاز شعرا کے دواوین مثلاً وادی ایمن جناب مجذوب، حنا عندری، شعلۂ طور، جناب جگر مراد آبادی، ریاض رضوان جناب ریاض خیرآبادی، سرود زندگی جناب صفی گونڈوی وغیرہ پر مضامین اور تبصرے ہیں، قیمت مجلد پانچ روپے

پتہ: منیجر دار المصنفین اعظم گڈھ

مصحف عثمانی کا ایک مطبوعہ ٹکڑا

از جناب مولانا قاضی اطہر صاحب مبارکپوری اڈیٹر البلاغ بمبئی

معارف دسمبر سنہ ۱۹۶۱ء میں محترم ڈاکٹر محمد حمید اللہ صاحب (فرانس) کا ایک مکتوب شائع ہوا ہے جس میں انھوں نے ازراہ شفقت مجھے قاضی رشید بن زبیر اور راجہ رہمی کے بارے میں تحقیق کی خواہش ظاہر فرمائی ہے، حسن اتفاق سے قاضی رشید بن زبیر کے بارے میں میں نے اپنے معروضات قلمبند کر کے محترم اڈیٹر معارف زید مجدہم کے پاس پہلے ہی روانہ کر دیے تھے، راجہ رہمی کے بارے میں بھی جو معلومات حاصل ہوئے ہیں عنقریب پیش کیے جائیں گے۔

ڈاکٹر صاحب کے اسی مکتوب میں مصحف عثمانی کا تذکرہ ہے، یہ ایک بڑی اہم چیز ہے، اس لیے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس کے متعلق میرے جو معلومات ہیں پہلے ان کو پیش کر دیا جائے، ڈاکٹر صاحب اپنے اس مکتوب کے آخر میں لکھتے ہیں :-

"چند سال قبل رسالہ معارف نے مجھ سے پوچھا تھا کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانہ کے نسخہ قرآن کی موجودگی کی کیا حقیقت ہے، اس پر میرا جواب بھی چھپا تھا، اس کا عکس لیکر زار روس نے چھپایا تھا، اب اس کی کچھ مزید تفصیلیں بھی ملی ہیں، اور یہ بھی معلوم ہوا ہے کہ اس کا نسخہ برٹش میوزیم میں نہیں (جیسا کہ میں نے لکھا تھا) وہ ہام بورگ یونیورسٹی میں ہے، میں نے اس کا میکروفلم منگایا ہے، اگر آ گیا تو انشاء اللہ کچھ تفصیل آئندہ عرض کر سکوں گا۔"

یہ مصحف عثمانی زار روس کے زمانہ میں شہر پیٹرس برگ کے سرکاری کتب خانہ میں موجود تھا، ۱۹۰۵ء

میں ایک روسی عالم عبد اللہ الیاس بن احمد شاہ بورغانی قرمی نے اس مقدس صحیفہ سے سورہ یٰسین فوٹو بلاک کے ذریعہ چھاپی تھی، جس کا ایک نسخہ بمبئی کے مشہور محترم تاجر محترم حاجی خان احمد غریب صاحب سکریٹری انجمن خدام النبی کے ذاتی کتب خانہ میں محفوظ ہے، ہمارے علم میں ہندوستان میں اس کا صرف یہی ایک نسخہ ہے، ۱۹۴۵ء میں جب موصوف اور ان کے بھائی حج و زیارت کے لیے گئے تو مدینہ منورہ میں ایک بخاری مہاجر عالم سے انھوں نے یہ نسخہ بڑی قیمت دیکر حاصل کیا، گذشتہ سال جب والی قطر سرکاری دورے پر بمبئی آئے تھے اور ان کو یہ نسخہ دکھایا گیا تو بہت بڑی قیمت دیکر حاصل کرنا چاہا مگر ان کو نہ مل سکا،

یہ سورۂ شریفہ ۲۲ صفحات پر مشتمل ہے، جدول کے اندر کی چوڑائی ½ ۹ انچ اور لمبائی ½ ۱۰ انچ ہے، ہر صفحہ میں ۱۱ سطریں ہیں اور تحریر لمبائی میں ہے، ٹائٹل پر تین سطریں اس طرح ہیں:

یٰسین شریف

طبع برخصۃ النظارۃ المطبوعات: فی بطوبورغ شہر اپریل سنہ ۱۹۰۵

طبع بمطبع الیاس میرزا البورغانی القرمی فی بطوبورغ

اس کے آخر میں خاتمۃ الطبع کے طور پر ترکستانی زبان میں ایک تحریر ہے جس میں تفصیل کے ساتھ مصحف عثمانی پر روشنی ڈالی گئی ہے، ہم نے بمبئی میں مقیم ایک ترکستانی مہاجر عالم سے اس کا ترجمہ عربی میں کرایا ہے، اسی کا اردو ترجمہ ناظرین کے سامنے پیش کر رہے ہیں، اس ترجمہ در ترجمہ کے باوجود اس سے مصحف عثمانی کی پوری تفصیل معلوم ہوتی ہے،

اس کے طابع و ناشر شیخ عبد اللہ الیاس بن احمد شاہ بورغانی قرمی آخر میں لکھتے ہیں:

"۲۶ مئی ۱۸۹۸ء کو میں نے اپنے وطن الوت سے مقام پیٹرس برگ کی طرف ہجرت کی، اور اس شہر میں مستقل طور سے رہنے لگا، ۱۸۹۸ء کی بات ہے کہ میں نے پیٹرس برگ کے شاہی

کتب خانہ کی سیر کی اور اس کے شعبۂ مخطوطات کے قدیم قلمی نوادر کا مطالعہ کیا، اس نادر خزانہ میں ہر مذہب وملت کی کتابیں ہیں، ایک دن حسن اتفاق سے ایک بڑی الماری کے اندر خط کوفی میں ایک قدیم مصحف شریف نظر پڑا، میں نے ادب واحترام کے ساتھ اس کی زیارت کی، بغور دیکھنے سے پتہ چلا کہ قرآن شریف کا یہ نادر ونایاب قلمی نسخہ خلیفۂ سوم حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ کے مبارک زمانہ کی باقیات صالحات میں سے ہے، اس سے میرے دل میں عقیدت ومحبت کا پاکیزہ جذبہ پیدا ہوا، اور بار بار اس کی زیارت سے اپنے عشق کی تواضع کرتا رہا، اور مجھے خیال آیا کہ میں اس مقدس مصحف کے بعض اجزا کو شائع کروں، اس کا مقصد صرف اخلاص عمل اور دینی خدمت تھا، چنانچہ اس بارہ میں میں نے کتب خانہ کے محافظوں سے گفتگو کی اور ان سے سہولت چاہی، انھوں نے اس نادر ونایاب نسخہ کی نقل کی اجازت دینے سے انکار کردیا، اور کہا کہ یہ بیش بہا نسخہ باہر نہیں جا سکتا، ان کے ہمت شکن جواب سے میں ایک گونہ مایوس ہوگیا، مگر انسان کی خوش بختی اس کے ساتھ ہوتی ہے، اس لیے بالآخر میں اپنے پاکیزہ مقصد میں کامیاب ہوگیا، اور ۱۹۰۵ء میں اس صحیفہ مبارکہ سے سورۂ یسین شریف کا فوٹو لیا اور اس کا پورا اہتمام کیا کہ اس کا مطبوعہ نسخہ اصل قلمی نسخہ کے بالکل مطابق ہو، اور ہر کلمہ اور ہر حرف رؤیت اور حیثیت کے اعتبار سے قدیم نسخہ کے مشابہ ہو، میں نے اس کام میں اخراجات سے قطع نظر دل کھول کر روپیہ صرف کیا ہے، اور اصل نسخہ کے فوٹو لینے میں بڑی فیاضی اور احتیاط سے کام لیا، اس کلام پاک کا اصل نسخہ چمڑے پر خط کوفی میں لکھا ہوا ہے، پورے کلام اللہ میں ۷۰۰ صفحات ہیں، چمڑے کی دباغت عجیب وغریب طریقہ سے کی گئی ہے، آج بھی دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ کلام پاک اسی زمانہ میں اسی قسم کے کاغذ پر چھاپا گیا ہے، میں نے مماثلت اور مشابہت کا

اس درجہ اہتمام کیا کہ کاغذ سازی کے کارخانہ سے خاص طور سے فرمائش کر کے اس چمڑے کی طرح کا کاغذ تیار کرایا تاکہ اصل اور نقل کے درمیان رنگ، رؤیت اور ہیئت میں بالکل مشابہت رہے، اصل نسخہ کے طول و عرض کو بھی میں نے برقرار رکھا اور سائز کے بے میل ہونے کا خیال نہیں کیا، اس طرح سورۂ یسین شریف کا فوٹو دنیا میں پہلی بار شائع کرنے کا فخر حاصل کیا۔

مطبوعہ نسخہ میں رنگ اور نقش و نگار کا جو فرق اور تنوع ہے اصل قلمی نسخہ میں بھی ہے۔

البتہ مطبوعہ نسخہ کے کنارے کا سنہری کام اور بیل بوٹے اور جلد کے اوپر کے نقش و نگار میرا اضافہ ہیں،

جیسا کہ تاریخوں میں ہے خلیفۂ ذی شان حضرت عثمان ذی النورین رضی اللہ عنہ اپنے حجرۂ مبارک میں قرآن پاک کی تلاوت میں مشغول تھے کہ آپ کی شہادت ہوگئی اور آپ کے خون کا قطرہ صحیفہ شریفہ کی اس آیت فسیکفیکھم اللہ وھو السمیع العلیم پر پڑا (سورہ بقرہ)۔ زیر بحث نسخہ وہی کلام پاک ہے، اور اس آیت شریفہ پر خون کے دھبے نظر آتے ہیں، شہادت عثمان کے اس مقدس خون کی وجہ سے یہ نسخۂ شریفہ اہم ترین اسلامی آثار میں شمار ہوتا ہے، اس بنا پر ہمارا ارادہ ہے کہ کسی وقت ہم اس صفحہ کو بھی شائع کریں گے جس پر اس پاک خون کا نشان ہے۔

سورۂ یسین کی اشاعت کے بعد اگر ہمارے مسلمان بھائی اس کا احترام کر کے اس عاجز کی خدمت کریں گے اور معمولی مادی منافع پر اسے خرید کر ہمارے لیے مصارف کی آسانی بہم پہنچائیں گے تو ہم اس مقدس نسخہ کو بھی پوری کوشش سے شائع کر دیں گے۔

(توضیح) اس چیز نے مجھے استعجاب و حیرت کے سمندر میں ڈال دیا کہ یہ قدیم کلام پاک خط کوفی میں تیرہ سو سال پہلے لکھا گیا ہے، اس کے باوجود اس میں عجیب عجیب باریکیاں اور محاسن ہیں، جب ان صفحات کو کنارے کی طرف سے بڑھا کر کے دیکھا جاتا ہے تو حروف شیشہ کی طرح چمکتے ہوئے

نظر آتے ہیں، اس کی روشنائی کی رنگت قہوہ کی جیسی ہے (کتھئی رنگ کی) اس میں بہت سے صفحات کی کتابت انتہائی واضح اور روشن ہے۔ اس کا نہ رنگ بدلا ہے اور نہ شکل وصورت میں کوئی فرق آیا ہے، حالانکہ ہمارے زمانہ میں جو صنعت و حرفت اور علم ومعرفت کا زمانہ ہے، اور جس میں نقش ونگار اور رنگ وروغن نہایت عمدہ طور پر تیار کیے جاتے ہیں، اس زمانہ میں بھی انتہائی کاریگری سے تیار کیا ہوا رنگ تین چار سال کے بعد بدل جاتا ہے، مگر یہ قدیم قرآن شریف اپنے رنگ و روغن کے اعتبار سے بالکل اصلی حالت میں ہے اور اس میں کسی قسم کی تبدیلی نہیں ہوئی ہے، سورہ یٰسین شریف ۲۴ صفحات پر مشتمل ہے، عبد اللہ الیاس بن احمد شاہ البورا غانی القرمی ساکن شہر پترس برگ، حقوق طبع بحق صاحب استنساخ محفوظ ہیں۔"

اس تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ روس کے شہر پترس برگ کے شاہی کتب خانہ میں ۱۹۰۵ء تک مصحف عثمانی کا وجود تھا، اور اس کے بارے میں نہایت قیمتی باتیں معلوم ہوتی ہیں، خیال آتا ہے کہ ایک مرتبہ اس مصحف شریف کا وہ حصہ بھی فوٹو بلاک کا مطبوعہ نظر سے گذرا ہے جس پر خون عثمانؓ کے دھبے نظر آتے ہیں، ہو سکتا ہے کہ یہ مکمل نسخہ بعد میں ڈرہام یونیورسٹی میں منتقل ہو گیا ہو، لیکن اگر یہ مکمل نسخہ روس میں ہوتا تو کیمونسٹ حکومت ضرور اس کا پروپیگنڈا کرتی جب کہ وہاں کے معمولی معمولی اسلامی مخطوطات کا شد و مد سے پروپیگنڈا کیا جاتا ہے، خدا کرے محترم ڈاکٹر محمد حمید اللہ صاحب اس کی تلاش میں کامیاب ہو جائیں اور یہ مقدس کارنامہ ان کی کوشش سے انجام کو پہنچے۔

خلفائے راشدینؓ

ادبیات

وداعِ حرم

از زائرِ حرم جناب حمید صدیقی

وقتِ رخصت دمبدم دیکھا کیے — جانبِ بابِ حرم دیکھا کیے
سب ہمارا حالِ غم دیکھا کیے — دیکھنے والوں کو ہم دیکھا کیے
گریۂ رحمت طلب کے ساتھ ساتھ — بارشِ لطف و کرم دیکھا کیے
کس تمنا سے وفورِ شوق میں — روضۂ شاہِ اُمم دیکھا کیے
اضطرابِ شوق، ہنگامِ وداع — دیر تک اہلِ حرم دیکھا کیے
دونوں جانب ایسا عالم چھا گیا — ہم کو وہ اور ان کو ہم دیکھا کیے
کچھ نشاطِ دید، کچھ سوزِ فراق — امتزاجِ کیف و غم دیکھا کیے
بار بار اس جنتِ ارضی کو ہم — چشمِ گریاں کی قسم دیکھا کیے
دور تک جب تک نظر آتا رہا — گنبدِ خضرا کو ہم دیکھا کیے
ہر قدم بڑھتا گیا سوزِ طلب — ہر طرف با چشمِ نم دیکھا کیے

بیخودیِ شوق میں ہر گام پر
اپنے ہی نقشِ قدم دیکھا کیے

غزل

از جناب سید جواد علی صاحب زیدی

خود فراموشی کا افسانہ یہاں تک آگیا
روتے روتے اک ترانہ بھی زباں تک آگیا

بزمِ عشرت تک ہوس غم لامکاں تک آگیا
یہ تو اپنی اپنی ہمت جو جہاں تک آگیا

اے رفیقو! پاشکستہ ہوں مجھے بھی ساتھ لو!!
آگیا، میں بھی غبارِ کارواں تک آگیا

ہے جنونِ شوق کی بھی کیا ہی اونچی بارگاہ
پھر کہاں جاتا ہے جو اس آستاں تک آگیا

عقل سے کہیے کہ تجدیدِ عقائد پھر کرے
شک سلامت، ہر یقیں حدِ گماں تک آگیا

اس بھری محفل میں کیا جانے کوئی تیرے سوا
میرا آنسو تھا جو چشمِ رازداں تک آگیا

کون جانے کیا ہوا ان دونوں میں ربط با ہمی
میں حرم سے بارہا کوئے بتاں تک آگیا

سرد ہی سا سر ہے جو شانوں پہ تیرے تکیہ کرے
وہ کوئی سر ہے جو پائے پاسباں تک آگیا

کیا رہا دشتِ بلا میں رہ نوردی کا مزا
شوق جب اندیشۂ سود و زیاں تک آگیا

پھر کوئی کروٹ بدل اے ہمتِ جدت پسند!
ورنہ انساں ذکرِ تاراجِ جہاں تک آگیا

چھیڑ ہی دی زیدیؔ سی غزل کوئی کہ فرطِ درد سے
یاس کا اک رنگ میری داستاں تک آگیا

غزل

از جناب شفیق جونپوری

خوشی ہو یا الم کب غنچۂ دل غمناک ہوتا ہے
ہنسی جاتی نہیں پھولوں کی سینہ چاک ہوتا ہے

بھلا شبنم کا رتبہ نرگسِ خوابیدہ کیا جانے
بڑی مشکل سے حاصل دیدۂ نمناک ہوتا ہے

مری اس بے بسی پر شادیِ کونین صدقے ہو
کہ جب تم یاد آجاتے ہو دل غمناک ہوتا ہے

حیاتِ جاودانی کا مزا لیتی ہے پامالی
سلام اس پر جو انکی رہگذر کی خاک ہوتا ہے

اگر فطرت میں آرائش ہو بننا کیا بگڑنا کیا
کلی کھلتی ہی رہتی ہو گریباں چاک ہوتا ہے

بصیرت قافلے والوں میں پیدا ہو تو کیونکر ہو
جو میرِ کارواں ملتا ہے بے ادراک ہوتا ہے

ہے جس پر منکشف رازِ خود آرائی و خود فہمی
وہی رمز آشنائے معنیِ لولاک ہوتا ہے

بری ہونگے نہ کل الزام سے خونِ عنادل کے
کہیں شبنم ترے دھونے سے دامن پاک ہوتا ہے

مآلِ زندگی نے فلسفی میں نے تو یہ دیکھا
کہ آنکھیں بند ہو جاتی ہیں قصہ پاک ہوتا ہے

شفیق ان زاہدانِ شہر کو پہچانتا ہوں میں
برستا ہے تقدس منہ پہ دل چالاک ہوتا ہے

مفید اور قابلِ مطالعہ کتابیں

ڈت نہرو سے بات چیت از ٹیبر منڈی ۔ مسٹر ٹیبر منڈی نے شری نہرو سے مختلف ملکی اور قوامی مسائل پر جو بات چیت کی تھی اسے کتابی شکل میں پیش کیا گیا ہے۔ قیمت ۲ روپے، محصول ڈاک ۸۰ نئے پیسے۔

لکلام آزاد اس کتاب میں حضرت مولانا ابوالکلام آزاد کی زندگی، انکی علمی، ادبی، مذہبی اور سیاسی ت کے بارے میں انکے رفقاء اور مشہور اہلِ قلم حضرات کے مضامین شامل ہیں۔ قیمت ۲ روپے محصول ڈاک ۸۰ نئے پیسے،

ستان کا دستور طالب علموں اور عام لوگوں کی معلومات کے لیے دستور کا خلاصہ عام فہم انداز میں کیا گیا ہے۔ قیمت: ایک روپیہ، محصول ڈاک ۶۲ نئے پیسے۔

ت کی لوک کہانیاں اور دیس دیس کی لوک کہانیاں ہندوستان اور دوسرے ملکوں کی کہانیوں کے مجموعے۔ قیمت ایک روپیہ اور ۵۰ نئے پیسے فی کتاب محصول ڈاک الگ۔

ملنے کا پتہ

بزنس منیجر، پبلی کیشنز ڈویژن، اولڈ سیکریٹریٹ، دہلی ۸

مطبوعات جدیدہ

ابن ماجہ اور علم حدیث: مرتبہ مولانا محمد عبد الرشید نعمانی لمبی تقطیع، کاغذ، کتابت و طباعت بہتر، صفحات ۳۶۰ مجلد مع گرد پوش، قیمت ۔۔۔ پتہ: نور محمد کارخانہ تجارت کتب آرام باغ کراچی۔

امام ابن ماجہ اور ان کی سنن کو جو اہمیت اور خصوصیت حاصل ہے، اس کے پیش نظر ہر زمانہ میں علمائے فن اور محدثین نے اس کے ساتھ اعتناء کیا ہے اور حدیث کی دوسری اہم اور مشہور کتابوں کی طرح اس کے بھی حواشی، شروح اور تعلیقات لکھے ہیں، مولانا عبد الرشید نعمانی کو جو متعدد کتابوں کے مصنف، محشی اور مرتب ہیں، امام ابن ماجہ اور ان کی سنن سے بھی خاص دلچسپی ہے، چنانچہ انھوں نے اس سے پہلے ما تمس بہ الحاجۃ لمن یطالع سنن ابن ماجہ کے نام سے عربی میں ایک کتاب لکھی تھی، اب یہ کتاب اردو میں تحریر کی ہے، اس میں امام صاحب کے سوانح، اساتذہ و شیوخ، شوق و جستجوئے حدیث میں امام صاحب کی سفر و مشقت، سنن کی خصوصیات، اس کی ضعیف روایات اور شروح و تعلیقات پر سیر حاصل بحث کی ہے اور فن حدیث کے مختلف اہم مباحث، مثلاً اس کی دینی حیثیت، قرون ثلاثہ میں حدیث کی جمع و تدوین اور مشہور محدثین اور اصحاب صحاح کے حالات اور ان کی کتابوں پر محققانہ اور فاضلانہ بحث کی گئی ہے، عربی اور اردو دونوں کتابوں کے مباحث میں تقریباً یکسانی ہے، لیکن بعض مسائل کا اس میں اضافہ ہے اور بعض مسائل مثلاً امام صاحب کے اساتذہ اور ان کے وطن وغیرہ پر اس میں زیادہ تلاش و تحقیق سے کام لیا گیا ہے، البتہ امام بخاری کے ذکر میں مصنف کا قلم جادۂ اعتدال سے متجاوز

ہوگیا ہے، جو بہت ہی نامناسب ہے، اس خامی سے قطع نظر یہ کتاب بلند پایہ، مفید اور مصنف کی کاوش اور دیدہ وریزی کی شاہد اور طلبۂ حدیث کے مطالعہ کے قابل ہے،

بشریت انبیاء قرآن مجید کی روشنی میں } از جناب مولانا عبد الماجد صاحب دریابادی، تقطیع خورد، کاغذ، کتابت و طباعت بہتر، صفحات ۲۲۳، قیمت عہ، پتہ: صدق جدید بک ایجنسی کچہری روڈ، لکھنؤ۔ (۲) دار المصنفین، شبلی منزل، اعظم گڈھ۔

قوموں اور ملتوں کی سب سے بڑی گمراہی یہ ہے کہ وہ اپنے نبیوں اور اوتاروں کو ان کی تعلیم و ہدایت کے برخلاف عام انسانی سطح سے بلند اور اوصاف الوہیت کا حامل سمجھکر ان کی عبادت و پرستش کرنے لگتی ہیں، اس لیے قرآن مجید اور احادیث میں انبیاء کی عبدیت، بشریت اور انسانی اوصاف وخصوصیات کا بار بار ذکر کیا گیا ہے، افسوس ہے کہ مسلمانوں کے بعض طبقوں میں بھی انبیائے کرام تو درکنار ولیوں اور اماموں کے بارے میں بھی افوق البشر ہونے کا عقیدہ راسخ ہوگیا ہے، مولانا عبد الماجد دریابادی صاحب تفسیر القرآن نے اس کتاب میں انبیاء کی بشریت اور عبدیت کو آیات قرآنی سے دکھایا ہے، کتاب تیرہ ابواب پر مشتمل ہے، فاضل مصنف نے ان سب میں مختلف پہلوؤں سے انبیا کی عبدیت اور بشریت دکھائی ہے، مثلاً عام انسانوں کی طرح خدا کے یہاں انبیاء سے بھی باز پرس ہوگی، خدا کے مقابلہ میں ان کا علم و قدرت بہت معمولی ہے، غم و حزن، غیظ و غضب، خوف ونسیان، اور دوسرے طبعی کیفیات تقاضائے بشریت کے مطابق ان میں پائے جاتے ہیں، وہ بھی صاحب ازدواج و اولاد ہوتے ہیں، لوگوں کی طرح ان کی بھی مخالفت اور تکذیب کی جاتی ہے، اور لوگ ان کو تکلیفیں پہنچاتے ہیں، ان سب کے متعلق تمام آیات قرآنی مرتب طریقہ سے جمع کردی گئی ہیں، اور ان کی مختصر اور ضروری تشریح بھی کردی ہے، کتاب علمی اعتبار سے بلند پایہ اور دینی لحاظ سے مسلمانوں کے بعض فاسد خیالات اور گمراہ عقائد کی پوری تردید ہو جاتی ہے،

تذکرہ صوفیائے سندھ: مرتبہ مولانا اعجاز الحق صاحب قدسی، کاغذ کتابت و طباعت اچھی، صفحات ۳۳۰ مجلد مع رنگین گرد پوش قیمت ۱۲ روپیہ، پتہ: اردو اکیڈمی سندھ، بندر روڈ کراچی۔

اسلام کی روشنی جب سواحل عرب کو پار کرکے ہندوستان کے ظلمت کدے میں داخل ہوئی تو سب سے پہلے اس کی ضیاباریوں نے افق سندھ کو پرنور اور درخشاں کیا، اور وہ اکابر علماء و مشائخ کا گہوارہ بنا اور اس کی خاک سے بڑے بڑے صوفیہ اور صلحا اٹھے، جن کی اصلاح و تربیت اور تعلیم و تزکیہ سے ہزاروں نفوس ایمان و یقین کی دولت سے مالا مال ہوئے، اور یہ واقعہ ہے کہ صحابۂ کرامؓ تابعین اور تبع تابعین کے بعد سب سے زیادہ پاکیزہ اور قابل تقلید زندگی علما، و اتقیا ہی کی ہے، ابھی تک سندھ کے صوفیہ کا کوئی مستقل تذکرہ موجود نہ تھا، اس لیے مولانا اعجاز الحق صاحب قدسی نے جو روشناس اہل قلم ہیں اور تاریخ سندھ ان کا خاص موضوع ہے، یہ کتاب لکھی ہے، اس میں ۲۹۰ صوفیوں اور آخر میں ۵ بزرگ خواتین کا ذکر، ان کے حالات اور اصلاحی و تبلیغی کارناموں کا بیان کیا ہے۔ گو یہ تذکرہ مختصر اور تشنہ ہے، لیکن لائق تذکرہ نگار نے بڑی جانکاہی اور دیدہ ریزی سے قدیم تذکروں اور ماخذوں کی پوری چھان بین کرکے اس کو مرتب کیا ہے۔ اور مختلف مشائخ کے مقبروں کے فوٹو بھی دیدیے ہیں۔

آئینۂ اصلاح - از جناب جوش ملسیانی تقطیع خورد، کاغذ، کتابت و طباعت عمدہ صفحات ۱۶۷، قیمت ۳ روپیہ، پتہ: مرکز تصنیف و تالیف نکودر پنجاب،

جناب جوش ملسیانی ان اساتذۂ سخن میں ہیں جن کے دم سے اردو شعر و ادب کی آبرو قائم ہے، انھوں نے اپنے عزیزوں اور شاگردوں کے کلام پر جو اصلاحیں دی ہیں ان کو مع وجوہ اس رسالہ میں جمع کیا گیا ہے، شروع میں ایک مبسوط مقدمہ بھی ہے جو بجائے خود نہایت اہم اور معلومات آفریں ہے اور اس میں محققانہ اور استادانہ بحث کی گئی ہے، جس سے مشق سخن میں بصیرت حاصل ہوتی ہے، یہ رسالہ

ادبی اعتبار سے مفید اور جناب جوشؔ کی استادی کا ثبوت ہے، اور خاص طور سے نئے شاعروں کے مطالعہ کے لائق ہے،

ناسخ سے وحشت تک:۔ مرتبہ سید لطف الرحمن صاحب تقطیع خورد، کاغذ کتابت و طباعت عمدہ، صفحات ۲۴۴ مجلد مع گردپوش، قیمت ہے، پتہ: عثمانیہ بک ڈپو، ۴۰۱ اپر چیت پور روڈ کلکتہ

اردو زبان کی مقبولیت اور ہمہ گیری کا یہ بین ثبوت ہے کہ وہ کشمیر و دکن سے لیکر بنگال و آسام تک ہر جگہ یکساں مقبول رہی ہے، اور اس کے شاعر و ادیب صرف دلی اور لکھنؤ ہی کی پیداوار نہیں بلکہ ہندوستان کے ہر خطہ نے ان کی نشو ونما میں حصہ لیا ہے، اور ان سب کی کوششوں نے مل کر اردو زبان کو پروان چڑھایا ہے، پیش نظر کتاب اس کا ثبوت ہے، اس میں اردو کے ایک سلسلۂ استادی کے چار مشہور شاعروں مولوی عبدالغفور ناسخ، عصمت اللہ انسخ، ابوالقاسم محمد شمس اور مولوی رضا علی وحشت کے حالات و سوانح، شعری و ادبی کمالات اور دوسرے علمی و تنقیدی کارناموں کا ذکر ہے، شروع میں ایک مختصر مگر مفید دیباچہ ہے، جس میں اردو کے بنگالی شاعروں اور ادیبوں کا ذکر اور ان کے ادبی خدمات پر روشنی ڈالی گئی ہے، لائق مرتب نے یہ بالکل صحیح لکھا ہے کہ اردو کے بنگالی شعرا کو جو اہمیت دینی چاہیے تھی نہیں دی گئی، لکھنوی شعرا پر ناسخ اور انسخ کی تنقیدوں اور ادبی معرکوں کا بھی مختصر ذکر کیا گیا ہے، یہ کتاب اس کا ثبوت ہے کہ اردو شعر و ادب میں بنگال کا قدم بھی دوسرے صوبوں سے پیچھے نہیں رہا ہے،

شرح انتخاب فارسی:۔ از مولوی سید منظور الحسن و سید قاضی الاسلام صاحبان لکچرار، تقطیع خورد، کاغذ کتابت و طباعت بہتر، صفحات ۱۲۵، قیمت: دو روپے۔ پتہ: سرسید بک ڈپو، علی گڑھ،

جامعہ اردو کے امتحان ادیب کامل کے فارسی کورس کی یہ شرح ہے، اور قابل تشریح مقامات کی ضروری تشریح بھی ہے اور مشکل الفاظ و اصطلاحات کی فرہنگ بھی دیدی گئی ہے، شرح محنت اور کاوش سے تیار کی گئی ہے، اور جس سے طلبہ کے لیے بڑی سہولت ہوگئی ہے، ان کو اس سے فائدہ اٹھانا چاہیے۔

جائزۂ مدارس عربیہ اسلامیہ مغربی پاکستان } مرتبہ حافظ نذر احمد صاحب لکچرر علوم اسلامی، اسلامیہ کالج لاہور، پتہ: نذر منزل، محمد نگر، علامہ اقبال روڈ، صفحات ۷۸۴

قیمت: ۱۵ روپے

جامعہ چشتیہ ٹرسٹ لائل پور کی طرف سے مغربی پاکستان کے عربی اور اسلامی مدارس کے جائزہ کے لیے ایک کمیٹی بنائی گئی تھی، اس کمیٹی کے متعدد ممبروں اور دوسرے کارکنوں نے مغربی پاکستان کے تقریباً تمام قابل ذکر عربی مدارس کا جائزہ لیکر ان کے بارے میں ضروری معلومات فراہم کردی ہیں، اس جائزہ میں تقریباً ۴۰۰ مدارس عربیہ کے مفصل حالات اور ۱۶۷ مدارس کے ناموں اور مقامات کی فہرست درج ہے، پھر اس میں مسلمانوں کے تقریباً تمام ہی مکاتب خیال مثلاً دیوبندی، بریلوی، رضوی، اہل حدیث اور شیعوں کے مدارس و مکاتب کا ذکر ہے۔ اس جائزہ سے اگر ایک طرف یہ اندازہ ہوتا ہے کہ مسلمان قوم نے اپنی اس زبوں حالی میں بھی دین کی حفاظت کا کتنا سامان کر رکھا ہے تو دوسری طرف یہ بات بھی سامنے آتی ہے کہ اگر ان منتشر کوششوں کو منظم کر دیا جائے اور ان سے شعوری طور پر کوئی مقصدی کام لیا جائے تو مسلمانوں میں دینی اور معاشرتی اعتبار سے کتنا بڑا انقلاب ہو سکتا ہے، کاش ہندوستان میں بھی کسی مسلمان ادارہ کو اس کام کی توفیق ہوتی تو اس سے بڑے فائدے ہوتے۔

وسیلۂ نجات:۔ از ابو صالح محمد عبد الجلیل الخطیب، کتابت، طباعت بہتر، صفحات ۱۹۰۔ شائع کردہ مکتبہ روشنی، نزد لال مسجد، بنگلور۔ ۲۳ سکریٹری

مدرسۂ نسواں مسلی و شارم

یہ مفید اور اصلاحی رسالہ مسلمانوں میں مروجہ بدعات اور مشرکانہ عقائد و رسوم کو ختم کرنے کے لیے مرتب کیا گیا ہے۔ لایق مرتب نے اس میں کتاب و سنت اور ماضی و حال کے علماء کے مضامین و فتاوے کی روشنی میں ان کی تردید کی ہے، جن سے توحید خالص کی حقیقت واضح ہو جاتی ہے، مرتب نے اس بات کی بھی بڑی خوبی سے وضاحت کی ہے کہ اہل بدعت نے کتنے خرافات اور لغویات کو جن کی شریعت میں کوئی سند نہیں ہے، دین قرار دے دیا ہے، اور ان کے لیے صریح احکام شریعت اور اوامر دین سے زیادہ اہتمام والتزام کرتے ہیں۔

یہ رسالہ نہایت ہی مفید اور عام مسلمانوں کے مطالعہ کے لائق ہے، اللہ تعالےٰ مرتب کو اس خدمت دینی کا اجر عطا فرمائے۔

اسوۂ حسنہ جلد اول۔ از مولانا ظفیر الدین صاحب، صفحات ۱۹۱ قیمت ستے،

ناشر ندوۃ المصنفین، جامع مسجد دہلی

مولانا ظفیر الدین صاحب نے جو متعدد کتابوں کے مصنف ہیں اس رسالہ میں حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم کے ان مصائب و آلام کا تذکرہ کیا ہے جو آپؐ کو نبوت کے بعد اور نبوت سے پہلے پیش آئے، اس کتاب کے پڑھنے سے ایک طرف نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی عظمت و ہمت کا اندازہ ہوتا ہے تو دوسری طرف اس سے مسلمانوں اور خاص طور پر دعوت و عزیمت کا کام کرنے والوں کے دل میں موانع و مشکلات اور مصائب و آلام کا مقابلہ کرنے کی ہمت پیدا ہوتی ہے، یہ کتاب جس مقصد سے لکھی گئی ہے اس میں انشاء اللہ پوری کامیاب ہوگی۔

"م ۔ ع ۔ ائن"

سلسلۂ تاریخ اسلام

تاریخ اسلام حصہ اول (عہد رسالت و خلافت راشدہ)

صفحے، قیمت

تاریخ اسلام جلد دوم، بنی امیہ

[illegible]

صفحے، قیمت

تاریخ اسلام جلد سوم، خلافت عباسیہ

[illegible]

ضخامت صفحے، قیمت

تاریخ اسلام جلد چہارم

[illegible]

[illegible]

[illegible]

ہندوستان عربوں کی نظر میں

ہندوستان کی قدیم تاریخ سے متعلق قدیم عرب مصنفین خصوصاً جغرافیہ نویسوں سیاحوں اور مورخین کی کتابوں سفرناموں اور تاریخوں میں جو مواد پھیلا ہوا ہے اس کو پوری دیدہ ریزی کیساتھ دو جلدوں میں جمع کر دیا گیا ہے اور اسی کے بالمقابل دوسرے کالم میں اس کا نہایت سلیس اور عام فہم اردو ترجمہ بھی کر دیا گیا ہے، تاکہ عربی زبان پر جن لوگوں کی دسترس نہیں ہے، وہ بھی اس سے فائدہ اٹھا سکیں، قدیم ہندوستان کے مذہبی علمی اور تمدنی حالات فارسی تاریخوں میں بہت کم ملتے ہیں، اس لحاظ سے یہ کتاب ہندوستان کے قدیم کلچرل حالات کا نہایت مستند ماخذ ہے جس سے تاریخ ہند کے مصنفین اور محققین کو بڑی مدد ملے گی، پہلی جلد کے شروع میں مولانا شاہ معین الدین احمد ندوی کے قلم سے مختصر دیباچہ ہے جس میں اس کتاب کی اہمیت اور ضرورت پر روشنی ڈالی گئی ہے۔

جلد اوّل

میں جاحظ، ابن خردادبہ، سلیمان تاجر، ابوزید سیرافی، بلاذری، یعقوبی، ابن فقیہ ہمدانی، ابن رستہ، بزرگ ابن شہریار، مسعودی، مطہر مقدسی، اصطخری، اور بشاری مقدسی کی کتابوں کے اقتباسات اور ان کا اردو ترجمہ ہے،

ضخامت: ۴۰۴ صفحے

قیمت: مجلد ے، غیر مجلد ے

جلد دوم

میں ابن ندیم، عبد اللطیف بغدادی، قاضی صاعد اندلسی، عبدالکریم شہرستانی، قاضی رشید، ادریسی، ابن ابی اصیبعہ، ابن بطوطہ، قلقشندی وغیرہ کی کتابوں اور سفرناموں کے اقتباسات اور ان کا اردو ترجمہ ہے،

(زیر طبع)

قیمت: -

منیجر دار المصنفین - اعظم گڈھ

رجسٹرڈ نمبر ۲۰۱۰ ے

فروری سنہ ۱۹۶۱ء

معارف

مجلس دار المصنفین کا ماہوار علمی رسالہ

مرتبہ

شاہ معین الدین احمد ندوی

قیمت آٹھ روپیے سالانہ

دفتر دار المصنفین اعظم گڈھ

جلد ۸۷ ماہ شعبان المعظم ۱۳۸۰ھ مطابق ماہ فروری ۱۹۶۱ء عدد ۲

فہرست مضامین

شذرات

موجودہ ارباب حکومت میں اردو اور فارسی سے ذوق اور اس سے دلچسپی رکھنے والے مشکل سے نکلیں گے، ان مستثنیات میں ہماری ریاست کے گورنر ڈاکٹر رام کرشنا راؤ بھی ہیں، موصوف ان دونوں زبانوں کے ماہر اور اس کا ذوق رکھتے ہیں، مولانا شبلی کی شعرالعجم ان کے مطالعہ میں رہ چکی ہے، اس لیے وہ مولانا شبلی اور دارالمصنفین سے واقف تھے، اسی تعلق سے وہ گذشتہ مہینہ شبلی کالج کے جلسۂ تقسیم اسناد کی صدارت کے لیے تشریف لائے تھے اور دارالمصنفین کے محترم صدر، ڈاکٹر سید محمود صاحب کی دعوت پر دارالمصنفین کو بھی نوازا، یہاں تقریباً ایک گھنٹہ ٹھہرے، دن کا کھانا کھایا، کتب خانے اور پریس وغیرہ کو بڑی دلچسپی سے دیکھا اور پسندیدگی ظاہر کی، ان کی علم دوستی اس سے ظاہر ہے کہ اس زمانہ میں جب کہ فارسی کا کیا ذکر اردو تک ہندوستان سے ختم ہو رہی ہے موصوف ٹامل زبان میں فارسی زبان و ادب کی تاریخ لکھ رہے ہیں اور نہایت شستہ و رفتہ اردو بولتے ہیں، اس مختصر صحبت میں یہ بھی اندازہ ہوا کہ وہ محض گورنر نہیں بلکہ اس سے زیادہ ایک شریف انسان اور ہماری پرانی مشترک تہذیب کا نمونہ ہیں، ملنے والے ان کی تواضع اور بے تکلفی سے خاص طور سے متاثر ہوئے، آیندہ ان اوصاف کے گورنروں کی امید نہیں، اس لیے کارکنان دارالمصنفین نے ان کی تشریف آوری اور میزبانی پر دلی مسرت محسوس کی اور ان کی اس علم دوستی کے شکر گذار ہیں، کاش ہمارے اعلیٰ حکام ایسی مثالوں سے سبق حاصل کریں۔

ایک خبر ہے کہ جامعہ ملیہ کو یونیورسٹی کا درجہ دینے کے لیے پارلیمنٹ کے آیندہ سیشن میں ایک بل پیش ہونے والا ہے، یہ خبر بظاہر بڑی مسرت افزا ہے لیکن جب تک یہ نہ معلوم ہو جائے کہ یہ یونیورسٹی کس قسم کی ہوگی اسوقت تک اس کے متعلق کوئی رائے نہیں دیجا سکتی، اگر وہ عام یونیورسٹیوں کی طرح محض ایک تعلیمی یونیورسٹی ہوگی تو اس سے کوئی خاص فائدہ نہیں، خود دلی میں ایک یونیورسٹی اور اس کے قریب ہی علی گڑھ میں مسلم یونیورسٹی موجود ہے، مسلمان ان سے

فائدہ اٹھا سکتے ہیں، ایک نئی یونیورسٹی کی کیا ضرورت ہے، البتہ اگر جامعہ کے مقاصد اور اس کی خصوصیات کو قائم رکھتے ہوئے اس کو یونیورسٹی بنایا جائے تو یہ مسلمانوں کے لیے بھی مفید ہوگا اور حکومت کی شہرت و نیک نامی کا باعث بھی ہوگا۔

جامعہ ملیہ کا مقصد آزاد قومی تعلیم کے ساتھ مسلمانوں کی دینی و دنیوی تعلیم اور ان کی ملی و تہذیبی خصوصیات کا تحفظ بھی ہے، گو اس کے اور مسلم یونیورسٹی کے بعض مقاصد بظاہر مشترک ہیں لیکن علی گڈھ کالج کے بانی سرسید تھے اور جامعہ کے حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ، مولانا محمد علی اور حکیم اجمل خاں، ان کے اور سرسید کے مذہبی، ملی اور تعلیمی و تہذیبی تصورات میں جو فرق تھا وہی ان دونوں اداروں کے مقاصد میں بھی ہے، اس لیے جامعہ پر ان مقاصد اور خصوصیات کو قائم رکھنے کی ذمہ داری مسلم یونیورسٹی سے زیادہ عائد ہوتی ہے، خود گاندھی جی بھی ان کو قائم رکھنا چاہتے تھے، چنانچہ یہ مشہور واقعہ ہے کہ ایک زمانہ میں جب جامعہ کی مالی حالت زیادہ خراب ہوئی تو ایک ہندو سیٹھ نے اس شرط پر امداد کا وعدہ کیا کہ جامعہ ملیہ سے اسلامیہ کا لفظ نکال دیا جائے، مگر گاندھی جی نے اس کی سخت مخالفت کی اور کہا جامعہ کو اسلامی افکار و تصورات اور تہذیب و روایات کا ترجمان رہنا چاہیے تاکہ اگر کوئی غیر مسلم ان چیزوں کا مطالعہ کرنا چاہے تو جامعہ میں کر سکے، اس لیے جامعہ کے کارکنوں کو چاہیے کہ گاندھی جی کے اس نقطۂ نظر کی روشنی میں جامعہ کا جائزہ لیتے رہیں، اس حد تک تو صحیح ہے کہ نئے حالات سے مطابقت پیدا کرنے کے لیے جامعہ میں کچھ نہ کچھ تبدیلی کرنا پڑے گی، لیکن یہ تبدیلی ایسی نہ ہو جس سے اس کے بنیادی مقاصد ہی بدل جائیں، اس کو یونیورسٹی ضرور بنایا جائے مگر اس طرح کہ اس کی اصل روح میں فرق نہ آنے پائے۔

بانیان جامعہ کے نصب العین، گاندھی جی کے نقطۂ نظر، آزاد قومی تعلیم کی یادگار، قومی و ملی مفاد اور حکومت کے مصالح سب کا تقاضا یہی ہے کہ جامعہ کو اس کے اصلی مقاصد کے ساتھ قائم رکھا جائے، اس کے بغیر اگر وہ بین الاقوامی یونیورسٹی بھی بن گئی تو اس کی کوئی قدر و قیمت نہیں، اس سے اس کے موجودہ اساتذہ اور طلبہ کو کچھ فوائد ضرور حاصل ہو جائیں گے مگر وہ بھی عارضی ہوں گے، اور یہ بھی مشتبہ ہے کہ دلی یونیورسٹی کے قرب میں ایک نئی یونیورسٹی پنپ بھی سکے گی یا نہیں، ضرورت ہے کہ اس بل کو پیش کرنے سے پہلے اس کے متعلق رائے عامہ حاصل کی جائے اور اس کی روشنی میں کوئی قدم اٹھایا جائے، گو اب اپنی ملکی و قومی حکومت ہے لیکن بہرحال حکومت ہے، اسی لیے آزاد تعلیم کی

[illegible] ان کے ختم ہونے کا بھی خطرہ ہو جاتا، [illegible] کے متعلق صاحب [illegible] اور ان کی نسبت بڑی قدر دانی ہوئی ہے کہ اس کو اردو یونیورسٹی بنا دیا جائے اس سے کم از کم اس کی خصوصیات بھی قائم رہیں گی، اردو والوں کی بھی اشک شوئی ہو جائے گی جامعہ عثمانیہ کا قرض بھی ادا ہو جائے گا اور حکومت کی رواداری اور سیکولرزم کا بھی ایک بڑا نشان ہوگا۔

افسوس ہے کہ گذشتہ مہینہ ایک بڑی محترم شخصیت شاہ مصطفیٰ احمد صاحب ردولوی نے انتقال کیا۔ گو ان کو پبلک میں کوئی شہرت حاصل نہیں تھی لیکن ان کی زندگی مسلمانوں کے لیے نمونہ تھی۔ وہ حضرت مخدوم احمد عبد الحق ردولوی قدس سرہٗ کی اولاد میں تھے۔ اللہ تعالیٰ نے ان کو دین و دنیا دونوں سے نوازا تھا۔ وہ علی گڈھ کالج کے پرانے تعلیم یافتہ تھے۔ انکا دُخشی کی تعلیم کے سلسلہ میں ان کا قیام لندن میں بھی رہا تھا، مگر بڑے راسخ العقیدہ اور دیندار مسلمان تھے۔ تہجد کی نماز تک کبھی ناغہ نہ ہوئی لندن کے قیام کے زمانہ میں بھی روزے نماز کی پابندی میں فرق نہیں آیا، اس زمانہ میں جب تک ذبیحہ کے متعلق پورا اطمینان نہ ہو جاتا تھا گوشت نہ کھاتے تھے، سبزی اور انڈے پر قناعت کرتے تھے۔ پہلی جنگ عظیم چھڑنے کے بعد لندن جہاز سے واپس آ رہے تھے جسکو جرمنی نے تارپیڈو کر دیا تھا، اس کے جو مسافر بچ گئے تھے ان میں ایک شاہ صاحب بھی تھے، انھوں نے کل سامان چھوڑ کر صرف کلام مجید ساتھ لے لیا تھا۔

انھوں نے معمولی حیثیت سے ترقی کی اور بڑی دولت پیدا کی اور اسی فیاضی سے اس کو مذہبی و ملی کاموں اور غربا و مساکین پر صرف کیا، ان کے در سے کوئی مستحق واپس نہ جاتا تھا، اہم کاموں کیلئے بڑی بڑی رقمیں دیتے تھے، خواجہ کمال الدین مرحوم کو کلام مجید کے جرمن ترجمے کے لیے دس ہزار روپے دیئے تھے، تحریک خلافت کے زمانہ میں خلافت کمیٹی اور اس کے لیڈروں کی بھی مدد کرتے رہتے تھے، اس زمانہ میں ترکوں کی مدد کے لیے ہندوستان میں جو ہلال احمر قائم ہوا تھا اسکے پرجوش رکن تھے۔ مسلم یونیورسٹی سے پرانا تعلق تھا کئی سال تک مسلم یونیورسٹی کورٹ کے ممبر رہے تھے۔ اس کے علاوہ اور ہر قسم کے دنیاوی اعزاز سے انھوں نے ہمیشہ دامن بچایا۔ بہت غریب گھرانے ان کی ذات سے پرورش پاتے تھے۔ مگر خود ان کی زندگی بڑی سادہ اور دوسروں کے لیے نمونہ تھی۔ آجکل کے امیرزادوں میں ایسی مثالیں مشکل سے ملیں گی۔ اللہ تعالیٰ ان کو عالم آخرت کی سربلندی سے بھی سرفراز فرمائے۔

مقالات

راجہ رہمی اور ہندوستان کے دوسرے راجے

از

جناب مولانا قاضی اطہر صاحب مبارکپوری اڈیٹر البلاغ بمبئی

راقم نے اپریل اور مئی ۱۹۶۰ء کے معارف میں قاضی رشید بن زبیر کی کتاب الذخائر والتحف کا جسے محترم ڈاکٹر حمید اللہ صاحب (پیرس) کی تحقیق و تعلیق کا فخر حاصل ہے، تعارف کرایا تھا اور اس کے اقتباس پیش کیے تھے، اس مقالہ میں قاضی رشید بن زبیر کے حالات پر بھی مختصر بحث کی گئی تھی، اور کتاب میں مذکور ہندوستان کے راجہ رہمی کے نام و مقام کے بارے میں اپنی رائے ظاہر کی تھی، اور ڈاکٹر صاحب کے احتمالات کے علی الرغم اس کا قطعی فیصلہ کیا تھا۔

ڈاکٹر صاحب نے ان دونوں امور کے بارہ میں اپنے ایک مکتوب (مندرجہ معارف نمبر ۶۰ء) کے ذریعہ راقم الحروف کو اس کی مزید تحقیق کی جانب توجہ دلائی ہے، حسن اتفاق کہ قاضی رشید بن زبیر کے بارے میں میں نے اپنی تحقیق اپنی بساط کے مطابق اس مکتوب کی اشاعت سے پہلے ہی حضرت شاہ صاحب کی خدمت میں روانہ کر دی تھی، اور ڈاکٹر صاحب کے مکتوب کے ساتھ اس کی بھی اشاعت ہو گئی ہے۔ . . . .

. . . . اب ڈاکٹر صاحب کے دوسرے ارشاد کی تعمیل میں ذیل کا مقالہ حاضر خدمت ہے، جو زیادہ تر تحریری یادداشتوں کی مدد سے تیار کیا گیا ہے، اس لیے

بعض کتابوں کی عبارتوں میں صفحات کے حوالے نہیں دیے جا سکے، اور صرف اصل عبارت پر اکتفا کیا گیا مگر ان کی صحت کی پوری کا ذمہ داری ہے، اور اس بارہ میں کسی قسم کے شبہ کی گنجایش نہیں ہے، یہ وضاحت اس لیے کرنی پڑی کہ تحقیقی مقالات و مضامین میں عموماً کتابوں کی اصل طباعتوں کے ساتھ جلد اور صفحہ کا حوالہ بھی دیا جاتا ہے، مگر جن حالات میں یہ مقالہ لکھا گیا ہے ان میں اس کا موقع نہ مل سکا۔

خیال ہوا کہ اس بہانے سے جنوبی ہندوستان کے ان چند راجاؤں کا تذکرہ بھی مرتب ہو جائے جن کو مسلمان مورخوں اور سیاحوں نے ذکر کیا ہے تو زیادہ مناسب ہوگا، اس لیے راجہ زہمی کے ساتھ دوسرے بعض راجوں کا مختصر تذکرہ بھی آگیا ہے، اور اس طرح اس مقالہ کی مستقل حیثیت ہو گئی ہے جو انشاءاللہ ہندوستان کے ساتھ مسلمانوں کے قدیم تعلقات کے سلسلے میں مفید ثابت ہوگا۔

ہندوستان میں طوائف الملوکی اور راجاؤں کے امتیازی القاب

ہندوستان قدیم زمانہ سے جس طرح طلسمات، شعبدہ بازی اور علوم و فنون کی سرزمین رہا ہے، اسی طرح راجوں مہاراجوں کا دیس بھی رہا ہے، طوائف الملوکی یہاں کی قدیم خصوصیت ہے، علامہ مسعودیؒ نے یہ داستان مختصر الفاظ میں یوں لکھی ہے:

ولما هلك هذا الملك (كورش)	کورش کے مرنے پر ہندوستانیوں میں
اختلفت الهند فی آرائها	اختلاف رائے ہو گیا اور یہاں کے
فتحزبت وتحیلت الاجیال	لوگ گروہ در گروہ بٹ گئے، اور
وتفرد كل رئیس بناحیة	ہر علاقہ پر ایک حکمراں قابض ہو گیا، چنانچہ
فملك ارض السند ملك و	سرزمین سندھ کا الگ راجہ ہوا،
ملك علی ارض القنوج ملك.	سرزمین قنوج کا الگ راجہ، کشمیر پر
وتملك علی ارض كشمیر ملك.	الگ راجہ قابض و دخیل ہوا، اور شہر
وتملك علی مدینة المانكیر و	مانکیر (مہانگر گجرات) پر جو کہ بہت بڑا

وھی الحوت تا الکبری ملک	علاقہ ہے بلہرا نامی راجہ حکمران
یسمی بالبلھرا[1]	بن گیا۔

بعد کے زمانہ میں یہ طوائف الملوکی یہاں کے مختلف خاندانوں میں اس طرح ورثہ کے طور پر چلی کہ مختلف علاقوں کے حکمراں خاندانوں نے اپنے لیے مخصوص لقب اختیار کر لیا جو حکومت ہی کی طرح ورثہ میں منتقل ہوا کرتا تھا، اور ہر خاندان کا حکمراں اپنے نام کے بجائے عام طور سے آبائی لقب سے پکارا جاتا تھا، چنانچہ عرب جغرافیین میں ہندوستان کا سب سے قدیم جغرافیہ نویس ابن خردادبہ (۳۰۰ھ) نے اپنی کتاب المسالک والممالک میں "القاب ملوک الارض" کے ذیل میں ہندوستان کے راجوں مہاراجوں کے القاب اس طرح لکھتا ہے:-

ملک الھند الاکبر بلھرا	ہندوستان کا سب سے بڑا راجہ بلہرا ہے،
ای ملک الملوک، ومن ملوک	یعنی راجوں کا راجہ، نیز ہندوستان کے
الھند جابة، وملک الطافن	راجوں میں جابہ، طافن، جزر، غابہ،
وملک الجزر، وغابة ورھمی	رہمی، قامرون لقب کے راجہ
وملک قامرون، وملک الزانج	ہیں، زانج کا راجہ فتحب اور
الفتحب، وملک جزائر البحر	مشرقی سمندر میں واقع جزائر
الشرقی المھراج[2]	کا راجہ مہراج کہلاتا ہے۔

ہندوستان کے سب سے پہلے عرب سیاح سلیمان تاجر نے اپنا سفرنامہ ۲۳۷ھ میں لکھا ہے اس میں یہاں کے چار مشہور خاندانی مہاراجوں بلہرا، جزر، طافن اور رہمی کا ذکر کیا ہے، وہ لکھتا ہے:-

وبلھرا اسم لکل ملک منھم	بلہرا اس زمانہ کے راجاؤں میں ہر ایک

[1] مروج الذہب [2] المسالک والممالک ص ۱۶ و ۱۷

[illegible] كلهم يدعون وليس باسم لازم — کو کہتے ہیں جیسے کسریٰ اور قیصر خاص راجہ کا نام نہیں ہے۔

اسی بلہرا کے بارے میں علامہ مسعودی نے ۳۳۲ھ میں مروج الذہب میں تصریح کی ہے کہ

وهذا اول ملك سمي من ملوكهم بلهرا فصارت سمة لمن طرأ بعده من الملوك بهذه الجزيرة الى وقتنا هذا، وهو سنة اثنتين وثلثين وثلثمائة[2]

یہ پہلا راجہ ہے جو ہندوستان کے راجاؤں میں اس لقب سے پکارا گیا اور یہ لفظ اس علاقہ کے ہر حکمراں کے لیے نشانی بن گیا، اس کا سلسلہ ہمارے زمانہ ۳۳۲ھ تک جاری ہے،

کشمیر کے راجہ کے بارے میں مسعودی نے لکھا ہے:۔

وملك قشمير يعرف بالراي هذا الاسم العام لسائر ملوكهم[3]

کشمیر کا راجہ رائے کے لقب سے مشہور ہے یہ عام اس خاندان کے ہر راجہ کا ہے،

اسی طرح مسعودی نے اپنی کتاب التنبیہ والاشراف میں زانج کے سمندر میں واقع بڑے بڑے جزیروں کے بیان میں وہاں کے راجہ مہاراج کے متعلق لکھا ہے،

والمهراج سمة لكل من ملكها[4]

مہراج کا لفظ یہاں کے ہر حکمراں کے لیے بطور علامت ہے،

ابن الفقیہ ہمدانی (۲۹۰ھ) نے کتاب البلدان میں رہمی کو خاندانی لقب کے بجائے اسے ہندوستان کی ایک مملکت کا نام بتایا ہے، جس پر ابن الفقیہ کے زمانہ میں ایک عورت حکومت کرتی تھی، اسکا بیان ہے:

وفي بلاد الهند مملكة يقال لها — ہندوستان ایک مملکت رہمی نام کی ہے

---

[1] رحلة سليمان التاجر [2] مروج الذهب [3] ايضاً [4] كتاب التنبيه والاشراف

رہمی علی سواحل البحر و ملکہا ... جو سمندر کے ساحلی علاقوں میں ہے
امرأۃ[1] ... یہاں ایک عورت حکمران ہے۔

ان تصریحات سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ عرب سیاحوں، مورخوں اور جغرافیہ نویسوں نے اپنی کتابوں میں اپنی محدود معلومات کے مطابق ہندوستان کے جن راجوں مہاراجوں کا تذکرہ کیا ہے، انھوں نے ان کے ذاتی نام نہیں لکھے ہیں، بلکہ قدیم خاندانی لقب کے ساتھ ان کا ذکر کیا ہے، اور بلہرا، جابہ، طافن، جُزر، غابہ، رہمی اور مہراج وغیرہ راجوں کے ذاتی نام نہیں بلکہ یہ ان کے خاندانی القاب ہیں، جس طرح کسریٰ، قیصر وغیرہ ذاتی نام نہیں، بلکہ حکمراں خاندانوں کے القاب ہیں، اسی طرح یہ نام یہاں کے مختلف علاقوں اور خطوں کے بھی نہیں ہیں کہ ہم ملک جزر کو گجرات کا راجہ اور ملک طافن کو دکھن کا راجہ تسلیم کریں، البتہ بعض علاقوں پر ان خاندانی القاب کے اطلاق کا پتہ ضرور چلتا ہے، جیسا کہ ابن فقیہ ہمدانی نے رہمی کے بارے میں لکھا ہے کہ یہ ہندوستان کی ایک مملکت کا نام ہے اور اسی سے اس کو موسوم کرتے ہیں، مگر یہ بات عام نہیں ہے، بلکہ عام طور سے یہ القاب حکمراں خاندانوں ہی کے لیے بولے جاتے ہیں، اور عرب مورخوں نے ان کے شخصی نام کے بجائے ان ہی القاب سے ان کا تذکرہ کیا ہے۔

جنوبی ہند کا پہلا مغربی راجہ بلہرا اور آخری مشرقی راجہ مہراج

چوتھی صدی ہجری کے وسط تک مسلمان مورخوں نے ہندوستان کے بے شمار راجوں مہاراجوں میں سے اپنی محدود معلومات کے مطابق صرف چند کا تذکرہ ان کے القاب سے کیا ہے، جن سے وہ بحری اور تجارتی سفروں کے سلسلہ میں واقف ہو سکے یہی وجہ ہے کہ جب وہ سندھ کے بعد ہندوستان کے راجوں کا تذکرہ کرتے ہیں تو عام طور سے مغربی جنوبی، مشرقی سواحل اور ان کے آس پاس کے خاندانی حکمرانوں کا تذکرہ کرتے ہیں، وسطی یا شمالی

---

[1] کتاب البلدان ص ۱۵

ہندوستان کے حکمرانوں میں راجہ قنوج اور راجہ کشمیر کے علاوہ کسی کا ذکر نہیں کرتے، البتہ اسی صدی کے آخر میں ابوریحان بیرونی نے پورے ہندوستان سے واقفیت حاصل کر کے بیان کا مفصل حال کتاب الہند میں لکھا ہے۔ ان مورخین نے ہندوستان کے مغربی ساحلی علاقہ کا پہلا حکمران راجہ بلہرا (دبھی راشٹر) کو بتایا ہے، پھر ساحلی حدود کے مہاراجوں کا ذکر مہاراج پر ختم کیا، جو مشرق میں ہندوستان اور چین کے درمیان ہندوستانی علاقہ تھا۔ چنانچہ مسعودی نے اس حصہ کا تذکرہ یوں کیا ہے:

وارض الهند ارض واسعة فی البر	ہندوستان کا ملک خشکی، سمندر اور پہاڑوں
والبحر والجبال، وملكهم متصل بملك	میں دور تک پھیلا ہوا ہے، ان کا ملک زانج
الزانج، وهی دار المملكة المهراج	کے راجہ سے ملا ہوا ہے جو جزائر کے راجہ
ملك الجزائر، وهذه المملكة فاصلة	مہراج کا دارالسلطنت ہے اور یہ مملکت ہندوستان
بين مملكة الهند والصين[1]	اور چین کے درمیان حائل ہے۔

ابن الفقیہ ہمدانی نے بھی ہندوستان کے آخری مشرقی مملکت مہاراج کے ملک زانج کو بتایا ہے، اور اس کو ہندوستان کا آخری علاقہ قرار دیا ہے، چنانچہ راجہ رہمی کے تذکرہ کے بعد لکھتا ہے:

ثم تصير الى بلاد الزانج فالملك	پھر تم بحری راستے سے بلاد زانج کی طرف چلو، یہاں
الكبير يقال له المهراج تفسيره	کے بڑے راجہ کو مہراج کہتے ہیں، جس کا
ملك الملوك، وليس بعده احد	مطلب راجوں کا راجہ ہے، اس کے بعد کوئی
لانه فی آخر الجزائر[2]	راجہ نہیں ہے، کیونکہ یہ بحرکند کے آخری جزائر میں واقع ہے۔

ان تصریحات کی بنا پر یہ کہنا بالکل بجا ہے کہ مہاراج خاندان کی حکومت جزائر زانج مشرقی ہندوستان واقع تھی جس کو سماٹرا اور انڈونیشیا سے کوئی تعلق نہیں تھا، بلکہ سلیمان تاجر کی تصریح سے تو معلوم ہوتا ہے کہ

---

[1] مروج الذہب [2] کتاب البلدان ص ۱۵

جنوبی ہند کی مشہور بندرگاہ کولم بھی مہاراجہ کے خاندان کے قلمرو میں شامل تھی، چنانچہ اس نے لکھا ہے کہ عمان سے ہندوستان اور ہندوستان سے چین جاتے ہوئے کولم ملی (ٹراونکور) پڑتا ہے، اس کے بعد جہازوں کا رخ کلاہ بار کی طرف ہو جاتا ہے جو مملکت زابج میں شامل ہے۔

ثم تعطف المراكب الى موضع	پھر جہاز مملکت کلاہ بار کا رخ کرتے ہیں
يقال له كلاه بار المملكة	اور ساحل کو بار (بار) کہتے ہیں، یہ مقام
والساحل كله يقال له بار وهي	زابج کی مملکت میں ہے جو بلاد ہند کے دائیں
مملكة الزابج متيامنة عن بلاد	جانب واقع ہے، ان سب پر ایک راجہ
الهند يجمعهم ملك[1]	حکومت کرتا ہے،

ان تمہیدی تنقیحات کے بعد ہم مسلمان مورخوں اور سیاحوں کے بیانات کی روشنی میں یہاں کے چند مہاراجوں کا مختصر تذکرہ کرتے ہیں، اس کے بعد راجہ رہمی کے بارے میں تفصیل سے کام لیں گے کہ اس مقالہ کا اصل سبب اسی کی تحقیق ہے۔

راجوں کے ذکر کی ترتیب کا الجھاؤ سب سے پہلے یہ بات ذہن نشین کر لینی چاہیے کہ جن عرب مورخوں اور جغرافیہ نویسوں نے یہاں کے مہاراجوں کا ذکر کیا ہے انھوں نے عام طور سے مغربی سواحل اور اس کے آس پاس کے مہاراجوں کا پہلے ذکر کیا ہے، پھر ترتیب کے ساتھ جنوبی اور مشرقی علاقوں کے مہاراجوں کا ذکر کیا ہے، مگر یہ ترتیب مکانی نہیں ہے، یعنی ان راجاؤں کی یہ حکومتیں اس ترتیب سے نہ تھیں بلکہ ماحولی ہے جس سے آس پاس کے راجوں کا پتہ چلتا ہے، سلیمان تاجر نے بلہرا کے ذکر میں لکھا ہے۔

وحوله ملوك كثيرة يقاتلونه	اس کے ارد گرد بہت سے راجے ہیں جو اس سے
غير انه يظهر عليهم فنهم	برسرپیکار رہا کرتے ہیں مگر یہ سب پر فتحیاب

[1] رحلۃ سلیمان التاجر،

[illegible] بلاد بلهرا [illegible] ایک راجہ ہے جسے [illegible]

اس کے بعد لکھا ہے:

والی جانبه ملك الطافن — اور اس کے پہلو میں راجہ طافن ہے،

پھر راجہ رہمی کا یوں تذکرہ کیا ہے:

ویلی هؤلاء ملك يقال له — ان راجوں سے متصل ایک راجہ ہے،

رهمی[1] — جسے رہمی کہا جاتا ہے۔

بہرحال سب سے پہلے ابن خرداذبہ نے سرکاری کاغذات اور دوسرے معلومات کی بنا پر یہاں کے راجوں کی جو ترتیب بیان کی ہے وہ یہ ہے: (۱) بلہرا (۲) جابہ (۳) طافن (۴) جزر (۵) غابہ (۶) رہمی (۷) قامرون (۸) قیحب (۹) مہراج[2]۔

اس کے بعد سلیمان تاجر نے ذاتی معلومات اور علم و تحقیق کی بنا پر ۲۳۷ھ میں ترتیب وار یہ نام لکھے ہیں: (۱) بلہرا (۲) جزر (۳) طافن (۴) رہمی (۵) کاشبین (۶) قیرنج (یہ لفظ شاید پیلانگ کا معرب ہو)[3]

مسعودی نے ۳۳۲ھ میں اپنی تحقیق کی بنا پر ان کے یہ نام لکھے ہیں: (۱) بلہرا (۲) جزر (۳) طافن (۴) رہمی[4]۔

ابن الفقیہ ہمدانی (حدود ۲۹۰ھ) نے کتاب البلدان میں صرف آخر کے دو مشرقی مہاراجوں کا تذکرہ کیا ہے یعنی (۱) رہمی (۲) المہراج[5]۔

ابو علی احمد بن عمر بن رستہ نے عام جغرافیہ نویسوں اور مورخوں کے برخلاف ہندوستان کے راجوں کا ذکر مشرق سے شروع کیا ہے۔ پھر جنوبی اور مغربی مہاراجوں کا ذکر کر کے شمالی مشرق میں واقع جزائر

---

۱ رحلۃ سلیمان التاجر ۲ المسالک الممالک ص ۱۶ ۳ رحلۃ سلیمان التاجر ۴ مروج الذہب ۵ کتاب البلدان ص ۱۵

زانج کے بادشاہ مہاراج کا ذکر کیا ہے، چنانچہ الاعلاق النفیسہ کی ساتویں جلد میں دو سیاحوں کا زبانی پہلے ملک قمار (کماری) کا، پھر دوسرے مہاراجوں کا تذکرہ کیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے:

(۱) ملک قمار (۲) مابدی (یا قامدی ملک رتیلا) (۳) مارطی (یا فاربطہ یا فارطی) (۴) صیلبان (۵) رابعہ (اور نسین کی حکمراں عورت) (۶) بلہرا (اس کے اطراف و جوانب میں کئی راجے ہیں) (۷) طافن (۸) انجابہ (جابہ) (۹) جزر، اس کے بعد ملتان اور اس کے بتخانہ کا تفصیلی ذکر کر کے لکھا ہے:

ومن وراءه ملوك حتى تنتهي الى بلاد الزابج فالملك الكبير يقال له المهراج[1]	(۱۰) اور اس کے بعد بھی کئی راجے ہیں اور ان کا سلسلہ بلاد زانج تک چلا گیا ہے، پھر بڑا راجہ آتا ہے جسے مہراج کہتے ہیں۔

ابن رستہ کے اس بیان میں بعض راجوں کے خاندانی القاب اور بعض کے ذاتی نام ہیں جن کا صحیح تلفظ اور اس کی تحقیق مشکل ہے۔

ان مورخوں اور جغرافیہ نویسوں میں ہمارے نزدیک سلیمان تاجر اور مسعودی کی تصریحات زیادہ اہم اور صحیح معلومات پر مبنی ہیں، سلیمان تاجر نے بحری سفر کر کے ہند و چین کے حالات خود معلوم کیے تھے، اور ان ذاتی معلومات اور تحقیقات کو ۲۳۷ھ میں سفرنامہ کی شکل میں مرتب کیا، اسی طرح سلیمان تاجر کے تقریباً ایک صدی بعد مسعودی نے چوتھی صدی کے بالکل ابتدا میں سندھ اور ہندوستان کی سیاحت کی اور ان کے حالات بچشم خود مشاہدہ کر کے ۳۳۲ھ میں ان کو مروج الذہب میں ذکر کیا، اس نے اپنی دوسری کتاب اخبار الزمان میں ہندوستان کے حالات نہایت تفصیل سے لکھے ہیں جس کا ایک حصہ حال ہی میں مصر سے شائع ہوا ہے، اسی طرح کتاب التنبیہ والاشراف میں بعض مقامات پر ہندوستان کے بارے میں نہایت قیمتی معلومات ہیں۔

---

[1] الاعلاق النفیسہ ابن رستہ ملخص ص ۱۳۳ تا ۱۳۹

ملك يذكر ملك الجزر ... ہوتا ہے اس کے بعد ایک راجہ ہے جسے جزر کہتے ہیں۔

اس کے بعد لکھا ہے:

والی جانبه ملك الطافن — اور اس کے پہلو میں راجہ طافن ہے،

پھر راجہ رہمی کا یوں تذکرہ کیا ہے:

ویلی هؤلاء ملك يقال له رهمي[1] — ان راجوں سے متصل ایک راجہ ہے، جسے رہمی کہا جاتا ہے،

بہرحال سب سے پہلے ابن خرداذبہ نے سرکاری کاغذات اور دوسرے معلومات کی بنا پر یہاں کے مہاراجوں کی جو ترتیب بیان کی ہے وہ یہ ہے: (۱) بلہرا (۲) جابہ (۳) طافن (۴) جزر (۵) غابہ (۶) رہمی (۷) قامرون (۸) فحتب (۹) مہراج۔[2]

اس کے بعد سلیمان تاجر نے ذاتی معلومات اور علم و تحقیق کی بنا پر ۲۳۷ھ میں ترتیب وار یہ نام لکھے ہیں: (۱) بلہرا (۲) جزر (۳) طافن (۴) رہمی (۵) کاشبین (۶) فیرنج (یہ لفظ شاید پیانگ کا معرب ہو)[3]

مسعودی نے ۳۳۲ھ میں اپنی تحقیق کی بنا پر ان کے یہ نام لکھے ہیں: (۱) بلہرا (۲) جزر (۳) طافن (۴) رہمی،[4]

ابن الفقیہ ہمدانی (حدود ۲۹۰ھ) نے کتاب البلدان میں صرف آخر کے دو مشرقی مہاراجوں کا تذکرہ کیا ہے، یعنی (۱) رہمی (۲) اور مہراج۔[5]

ابو علی احمد بن عمر بن رستہ نے عام جغرافیہ نویسوں اور مورخوں کے برخلاف ہندوستان کے مہاراجوں کا ذکر مشرق سے شروع کیا ہے، پھر جنوبی اور مغربی مہاراجوں کا ذکر کر کے انتہائے مشرق میں واقع جزائر

---

۱ رحلۃ سلیمان التاجر ۲ المسالک والممالک ص ۱۶ ۳ رحلۃ سلیمان التاجر ۴ مروج الذہب ۵ کتاب البلدان ص ۱۶

زانج کے راجہ مہاراج کا ذکر کیا ہے، چنانچہ الاعلاق النفیسہ کی ساتویں جلد میں دو سیاحوں کی زبانی پہلے ملک قمار (کماری) کا، پھر دوسرے مہاراجوں کا تذکرہ کیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے:

(۱) ملک قمار (۲) جابہ (یا قائدی ملک رتیلا) (۳) حارطی (یا فاریطہ یا فارطی) (۴) صیلبان (۵) رابیہ (ادرنسین کی حکمراں عورت) (۶) بلہرا (اس کے اطراف و جوانب میں کئی راجہ ہیں) (۷) طافن (۸) انجابہ (جابہ) (۹) جزر، اس کے بعد ملتان اور اس کے تبخانہ کا تفصیلی ذکر کر کے لکھا ہے:

ومن وراءہ ملوك حتى تنتهي — (۱۰) اور اس کے بعد بھی کئی راجے ہیں اور

الى بلاد الزابج فالملك الكبير — ان کا سلسلہ بلاد زانج تک چلا گیا ہے، پھر

يقال له المهراج[1] — بڑا راجہ آتا ہے جسے مہراج کہتے ہیں۔

ابن رستہ کے اس بیان میں بعض راجوں کے خاندانی القاب اور بعض کے ذاتی نام ہیں جن کا صحیح تلفظ اور اس کی تحقیق مشکل ہے۔

ان مورخوں اور جغرافیہ نویسوں میں ہمارے نزدیک سلیمان تاجر اور مسعودی کی تصریحات زیادہ اہم اور صحیح معلومات پر مبنی ہیں، سلیمان تاجر نے بحری سفر کر کے ہند و چین کے حالات خود معلوم کیے تھے، اور ان ذاتی معلومات اور تحقیقات کو ۲۳۷ھ میں سفرنامہ کی شکل میں مرتب کیا۔ اسی طرح سلیمان تاجر کے تقریباً ایک صدی بعد مسعودی نے چوتھی صدی کے بالکل ابتدا میں سندھ اور ہندوستان کی سیاحت کی اور ان کے حالات بچشم خود مشاہدہ کر کے ۳۳۲ھ میں ان کو مروج الذہب میں ذکر کیا، اس نے اپنی دوسری کتاب اخبار الزمان میں ہندوستان کے حالات نہایت تفصیل سے لکھے ہیں جس کا ایک حصہ حال ہی میں مصر سے شائع ہوا ہے، اسی طرح کتاب التنبیہ والاشراف میں بعض مقامات پر ہندوستان کے بارے میں نہایت قیمتی معلومات ہیں۔

---

[1] الاعلاق النفیسہ ابن رستہ ملخص ص ۱۳۲ تا ۱۳۹

… دونوں سیاح سو برس کے آگے پیچھے گذرے ہیں اور دونوں نے ہندوستان کے ان چار مہاراجوں کے حالات اسی ترتیب سے لکھے ہیں، بلہرا، جُرز، طافن اور رہمی، یہ ظاہر ہے کہ سو برس تک یہ چاروں حکمراں زندہ نہیں رہے ہوں گے، لیکن دونوں نے ان کے ذاتی ناموں سے ان کا ذکر کیا ہے، بلکہ یہ ان کے خاندانی القاب ہیں، کیونکہ سو برس پہلے وہ جن القاب سے مشہور تھے سو برس بعد بھی ان ہی سے مشہور رہے،

راجہ رہمی کے تفصیلی ذکر سے پہلے مختصر طور پر اس سے پہلے کے تین مہاراجوں کا تذکرہ مناسب معلوم ہوتا ہے۔

راجہ بلہرا (دیسی راے گجرات) سلیمان تاجر کا بیان ہے کہ اہل ہند و چین کے نزدیک متفقہ طور پر پوری دنیا میں صرف چار بڑے بڑے بادشاہ ہیں، جن میں پہلا نمبر عرب کے بادشاہ (خلیفۃ المسلمین) کا ہے، یہ ان کے نزدیک سب سے بڑا، سب سے مالدار اور سب سے حسین و جمیل ہے، اور یہ بہت بڑے دین (اسلام) کا بادشاہ ہے، جس کی طاقت کے مقابلہ میں کوئی طاقت نہیں ہے، دوسرا نمبر چین کے بادشاہ کا ہے، پھر شاہ روم کا اور اس کے بعد بلہرا کا ہے، اس خاندان کے بادشاہوں کے کان چھدے ہوتے ہیں،

یہ بلہرا ہندوستان کے تمام راجوں مہاراجوں میں معزز و محترم ہے، اور سب اس کی تعظیم کرتے ہیں، چنانچہ وہ تمام راجے مہاراجے جو اپنے علاقوں کے آزاد حکمراں ہیں، بلہرا کی عظمت کے معترف ہیں، اور جب بلہرا کے قاصد ان کے یہاں جاتے ہیں تو یہ ان کی تعظیم و تکریم کے لیے ان کو سجدہ کرتے ہیں، یہ راجہ عربوں کی طرح اپنی فوج کو وظیفہ دیتا ہے، اس کے پاس ہاتھی، گھوڑے اور دولت بہت زیادہ ہے، اس کے یہاں طاطریہ نام کے سکوں کا رواج ہے، سرکاری ٹکسال کے ہر سکہ کا وزن عام سکوں سے ڈیوڑھا ہوتا ہے، اس کا اپنا سنہ اور تاریخ ہے جو سابق حکمران کے عہد سے چلتا ہے، مسلمان عربوں کی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ سے سنہ کا شمار نہیں ہے، بلکہ مہاراجوں کے زمانہ سے اس کی تاریخ شروع ہوتی ہے، اس خاندان کے راجوں کی عمریں لمبی ہوتی ہیں، بسا اوقات ایک ایک راجہ پچاس پچاس سال تک راج کرتا ہے، بلہرا کی مملکت کے لوگوں کا خیال ہے کہ ان کے

راجوں کی عمر اور حکمرانی کی مدت اس لیے اتنی طویل ہوتی ہے کہ وہ عرب مسلمانوں سے محبت کرتے ہیں، واقعہ یہ ہے کہ بلہرا خاندان اور اس کے اہل مملکت جس قدر عربوں سے محبت کرتے ہیں کوئی راجہ نہیں کرتا تھا، اس خاندان کے حکمراں کو بلہرا کہتے ہیں جیسے کسریٰ وغیرہ، یہ لفظ بلہرا کسی راجہ کا خاص نام نہیں ہے، بلہرا کا ملک اور اس کی سرزمین سمندر کے ساحل پر واقع ہے، جیسے بلاد کم کم (کوکن) کہتے ہیں، یہ علاقہ چین کی حدود سے متصل ہے۔

اس کے اطراف وجوانب بہت سے راجے ہیں، جو اس سے جنگ کیا کرتے ہیں، مگر کامیابی اسی کو ہوتی ہے، چنانچہ ان ہی میں سے ایک راجہ جزر ہے[۱]۔

سلیمان تاجر ہی کے دور میں ابن خرداذبہ نے بلہرا کا تذکرہ یوں کیا ہے کہ ہندوستان کا سب سے بڑا حکمراں بلہرا ہے، اس لفظ کے معنی شہنشاہ کے ہیں، اس کی انگشتری کا نقش ہے کہ جو آدمی تم سے کسی غرض کی وجہ سے دوستی کرے گا وہ غرض پوری ہونے کے بعد جدا ہو جائے گا۔" یہ راجہ کم کم (کوکن) میں رہتا ہے، جو ساگوان کا دیس ہے، اس کے بعد طافن کا راجہ ہے[۲]،

ابن رستہ نے الاعلاق النفیسہ میں لکھا ہے:

بلہرا کا مطلب یہ ہے کہ وہ ہندوستان کے راجوں میں سب سے بڑا راجہ ہے، اس کے ملک کو کم کم کہا جاتا ہے، یہ ہندی نام ہے، اس کے ملک میں ساگوان ہوتا ہے، جو وہاں سے باہر بھیجا جاتا ہے، اس راجہ کا ملک وسیع ہے، اور اس کی فوج بہت زیادہ ہے، اس کے آس پاس جتنے راجے ہیں سب اس کو سجدہ کرتے ہیں، اور جب اس کا کوئی قاصد ان اطراف کے راجوں کے یہاں آتا ہے تو سب کو راجہ کی تعظیم کی وجہ سے سجدہ کرتے ہیں[۳]۔

مسعودی نے ۳۳۲ھ میں بلہرا کے بارے میں یوں لکھا ہے:

۱؎ رحلۃ سلیمان تاجر ۲؎ المسالک والممالک ۳؎ الاعلاق النفیسہ ص ۱۳۵

ہندوستان میں طوائف الملوکی کے بعد یہاں کے ہر علاقہ پر ایک راجہ نے قبضہ کر لیا، چنانچہ مانکیر (مانگیر) (گجرات) شہر پر جو ایک لمبا چوڑا علاقہ ہے...... بلہرا نامی راجہ نے قبضہ کر لیا، یہ پہلا راجہ ہے جو ہندوستان کے راجاؤں میں بلہرا کے نام سے موسوم کیا گیا، اور بعد میں یہ لفظ اس راجہ کے لیے علامت بن گیا، جو ہمارے زمانہ ۳۳۲ھ تک اس علاقہ کا حکمراں ہوتا ہے، ہمارے زمانہ میں ہندوستان کا سب سے بڑا حکمراں یہی بلہرا ہے، ہندوستان کے اکثر راجہ اس سے تعلق رکھنے کے خواہشمند رہتے ہیں، اور جب اس کے قاصد ان کے یہاں جاتے ہیں تو وہ ان کو سجدہ کرتے ہیں، بلہرا کی مملکت سے ملی ہوئی ہندوستان کی بہت سی مملکتیں ہیں، بعض راجے ایسے ہیں جن کی مملکت میں صرف پہاڑ ہیں، کوئی سمندر نہیں ہے، جیسے رائی، کشمیر کا راجہ اور راجہ طافن وغیرہ بعض کے ملک میں خشکی و تری دونوں ہیں، بلہرا کی مملکت اور سمندر کے درمیان سندھی فرسنگ کے حساب سے ۸۰ فرسنگ کا فاصلہ ہے، سندھی فرسنگ آٹھ میل کا ہوتا ہے، اس کے یہاں بے شمار فوج اور ہاتھی ہیں، اس کی فوج کا بڑا حصہ پیدل ہے، کیونکہ اس کا ملک پہاڑوں کے درمیان واقع ہے۔

بلہرا کے علاوہ سندھ اور ہندوستان کے راجوں میں کوئی بھی مسلمانوں کی تعظیم و تکریم نہیں کرتا لیکن اس کی مملکت میں اسلام معزز اور محفوظ ہے، مسلمانوں کی باقاعدہ مسجدیں ہیں، اور جامع مسجدیں نمازیوں سے معمور رہتی ہیں، اس خاندان کا ایک ایک راجہ چالیس اور پچاس سال تک، بلکہ اس سے بھی زیادہ حکمرانی کرتا ہے، اہل مملکت کا خیال ہے کہ ان کے راجوں کی عمر اس لیے لمبی ہوتی ہے کہ وہ عدل و انصاف اور مسلمانوں کی تعظیم و تکریم کرتے ہیں، یہ راجہ سرکاری خزانہ سے فوجیوں کو وظیفہ دیتا ہے جس طرح مسلمان اپنے فوجیوں کو بیت المال سے وظیفہ دیتے ہیں، اس کے یہاں طاطریہ نامی سکہ کا رواج ہے، جو وزن میں عام سکوں سے ڈیوڑھا ہوتا ہے، اس کے یہاں سنہ اور تاریخ کا آغاز راجوں کی ابتداء سے ہوتا ہے[1]۔

علامہ سید سلیمان ندوی عرب و ہند کے تعلقات میں بلہرا کے بارے میں لکھتے ہیں:

---

[1] مروج الذہب۔

"لفظ بلہرا کی اصلیت پر ابتدائی محققوں میں کچھ اختلافات رہے، مگر اب یہ بتحقیق ثابت ہو گیا ہے کہ بلہرا درا صل ولبھ راے کی خرابی ہے اور گکم کو کن کی بگڑی ہوئی شکل ہے، ولبھ رائے کا خاندان مدتوں تک گجرات پر) حکمراں رہا ہے۔"[1]

راجہ جزر (گوجر) سلیمان تاجر کا بیان ہے کہ راجہ بلہرا کے آس پاس جو اس کے حریف راجے ہیں اور جن کے مقابلہ میں اس کو فتح ہوتی ہے ان میں سے ایک راجہ ہے، جسے جزر کہتے ہیں، اس کے پاس فوج بہت زیادہ ہے، اس کے جیسے گھوڑے کسی ہندستانی راجہ کے پاس نہیں ہیں، وہ عربوں کا دشمن ہے، حالانکہ اسے بھی اقرار ہے کہ عرب کا بادشاہ (خلیفہ) سب سے بڑا بادشاہ ہے، ہندوستان کے راجوں میں اس سے بڑا کوئی بھی اسلام کا دشمن نہیں ہے، وہ زمین کے ایک ساحلی قطعہ پر حکمراں ہے، یہاں کے لوگوں میں دولت بہت زیادہ ہے، ان کے یہاں اونٹ اور مویشی بہت ہیں، یہ لوگ چاندی سے خالص سونا خریدتے ہیں، بیان کیا جاتا ہے کہ ان کے یہاں کانیں بھی ہیں، ہندوستان کی کوئی مملکت اس سے زیادہ چوری سے محفوظ نہیں ہے۔[2]

ابن خردادبہ نے بلہرا کے بعد راجہ طافن، اس کے بعد راجہ جابہ کا نام لیا ہے، اس کے بعد راجہ جزر کا تذکرہ کرکے لکھا ہے کہ اس کے یہاں طاطریہ سکے چلتے ہیں۔[3]

ابن رستہ نے الاعلاق النفیسہ میں لکھا ہے کہ ان راجوں سے متصل ایک راجہ ہے جسے جزر کہا جاتا ہے، عدل و انصاف اس کی مملکت میں پانی کی طرح بہتا ہے، اس کے انصاف کا حال یہ ہے کہ اگر بیچ راستہ میں سونا بھی پھینک دیا جائے تو اس کے اٹھا لینے کا ڈر نہیں ہے، اس راجہ کا ملک وسیع ہے، عرب تاجر جب اس کے ملک میں تجارت کے سلسلے میں جاتے ہیں تو وہ ان کے ساتھ بہت بہتر سلوک کرتا ہے، اور ان سے سامان خریدتا ہے، ان کے یہاں لین دین سونے کے ٹکڑوں اور طاطری سکوں سے ہوتا ہے، اس سکہ پر راجہ کی تصویر ہوتی ہے، اس کا وزن ایک مثقال کے برابر ہوتا ہے، عرب تاجر جب وہاں کے لوگوں سے

---

[1] ہند و عرب کے تعلقات ص ۹۰ [2] رحلۃ سلیمان التاجر [3] المسالک والممالک ص ۶۷

سودا کرنے کے بعد راجہ سے کہتے ہیں کہ کسی ایسے آدمی کو ان کے ساتھ کر دیا جائے جو ان کو اور ان کے تجارتی سامان کو بحفاظت ملک کے باہر پہنچا دے تو راجہ ان سے کہتا ہے کہ میرے ملک میں چور نہیں ہیں، آپ لوگ تنہا جائیے، اگر مال پر کوئی آفت آئی تو اس کے تاوان کا میں ذمہ دار ہوں، راجہ جیم کے اعتبار سے بھی بھاری بھرکم ہے، اس کے اطراف میں کوئی راجہ اس سے زیادہ بہادر نہیں ہے، وہ لڑائی کے داؤں پیچ سے خوب واقف ہے، اور بلہرا، اور طافن اور نجابہ (جابہ) کے راجوں سے برسر پیکار رہا کرتا ہے[1]۔

اس راجہ کے بارے میں سلیمان تاجر اور ابن رستہ کے بیان میں تضاد پایا جاتا ہے، جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ خاندان جزر کا راجہ سلیمان کے زمانہ میں اور تھا اور ابن رستہ کے زمانہ میں کوئی دوسرا تھا، مگر دونوں نے ان کو ان کے خاندانی لقب سے یاد کیا ہے،

مسعودی نے راجہ جزر کے بارے میں لکھا ہے کہ بلہرا کے راجاؤں سے برسرپیکار رہتا ہے، اور اس کی مملکت کی ایک سمت دونوں میں برابر جھڑپ ہوتی رہتی ہے، اس راجہ کے یہاں گھوڑے، اونٹ، اور فوج بہت زیادہ ہے، اس کا خیال ہے کہ اقلیم بابل یعنی اقلیم رابع کے بادشاہ کے علاوہ اس سے بڑا کوئی بادشاہ نہیں ہے (غالباً اس سے مراد بغداد کا بادشاہ یعنی خلیفہ ہے) یہ راجہ بڑا مغرور ہے اور دوسرے راجوں پر حملہ کرتا رہتا ہے، مسلمانوں سے بھی بغض رکھتا ہے، اس کے پاس ہاتھی بہت زیادہ ہیں، اس کا ملک زمین کی ایک پٹی میں واقع ہے، اور اس میں سونے چاندی کی کانیں ہیں، یہاں کے لوگ ان ہی معادن سے لین دین کرتے ہیں،[2]

مسعودی نے راجہ جزر کی مسلمانوں سے دشمنی کی کہانی مختصر بیان کی ہے، مگر اس کی نخوت و غرور کو اس نے بھی ذکر کیا ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے یہ خاندان ہی نخوت پسند تھا اور اس کے اکثر حکمران اس مرض میں مبتلا تھے،

---

[1] الاعلاق النفیسہ ص ۱۳۵ [2] مروج الذہب ج ۱ ص ...

راجہ جزر کے مقام کے بارے میں علامہ سید سلیمان ندوی فرماتے ہیں:

"جزر اصل میں گجر ہے اگرچہ راجہ گجرات کے راجہ تھے"[۱]

راجہ طافن (دکن) سلیمان تاجر کا بیان ہے کہ راجہ جزر کے ایک طرف راجہ طافن ہے، اس کی مملکت بہت چھوٹی ہے، یہاں کی عورتیں گوری اور ہندوستانی عورتوں میں سب سے زیادہ حسین ہوتی ہیں، یہ راجہ فوج کی کمی کی وجہ سے اپنے اطراف کے راجوں سے صلح و مصالحت کی پالیسی پر عمل کرتا ہے، یہ بھی عربوں سے اسی طرح شدید محبت کرتا ہے جس طرح راجہ بلہرا کرتا ہے۔[۲]

ابن خردادبہ نے بلہرا کے ذکر کے بعد لکھا ہے کہ اس کے بعد طافن کا راجہ ہے[۳]، اسی طرح ابن رستہ نے بلہرا کے ذکر کے بعد لکھا ہے کہ بلہرا سے متصل کئی راجے ہیں، ان میں سے ایک کو راجہ طافن کہتے ہیں، اسکی مملکت چھوٹی ہے، مگر اس کے یہاں مال زیادہ اور ملک آباد ہے، اس کی مملکت کے عوام صاف گندمی رنگ کے ہوتے ہیں، یہاں حسن و جمال عام ہے، اس کے اطراف و جوانب کا کوئی ملک حسن و خوبصورتی میں اس کا ہمسر نہیں ہے،[۴]

مسعودی نے لکھا ہے کہ راجہ جزر کے متصل راجہ طافن ہے، یہ اطراف و جوانب کے راجوں سے صلح رکھتا ہے، اور مسلمانوں کی تعظیم و تکریم کرتا ہے، اس کی فوج مذکورۂ بالا راجوں کی افواج کی طرح نہیں ہے، یہاں کی عورتوں سے زیادہ حسین ہندوستان بھر میں عورتیں نہیں ہیں، ان کا حسن اور صباحت سب سے اعلیٰ ہے، ان میں بہت سی عورتیں خلوت کے لیے مشہور ہیں، اس لیے بحری سیاح اور مسافر و تاجر بڑے شوق سے ان کو خریدتے ہیں، ان کو "طافنیات" کہا جاتا ہے،[۵]

علامہ سید سلیمان ندوی فرماتے ہیں،

لفظ طافن کی اصلیت میں یورپین محققوں کا اختلاف ہے، یہ لفظ طافن کے بجائے طاقی

۱؎ ہند و عرب کے تعلقات ص ۱۰، ۲؎ رحلۃ سلیمان التاجر، ۳؎ المسالک والممالک ص ۶، ۴؎ الاعلاق النفیسہ ص ۵۰،
۵؎ مروج الذہب،

بھی نسخوں میں ملا ہے، اس کو بعضوں نے موجودہ اورنگ آباد دکن کے قریب بتایا ہے بعض اسکو کشمیر کے پاس لے گئے ہیں، لیکن میرے نزدیک یہ طاق لفظا ہے اور یہ دکھن کی خرابی ہے۔[1]

یقیناً یہ مہاراشٹر کے کسی علاقہ کا راجہ تھا، ابن بطوطہ نے بھی اس اطراف کی عورتوں کے حسن[2] جمال اور ان کی خصوصیات کو اسی انداز میں بیان کیا ہے، جس انداز میں مسعودی نے بیان کیا ہے،

راجہ جابہ اور راجہ غابہ ان تین بڑے بڑے راجاؤں کے درمیان دو اور راجوں کا تذکرہ عرب مورخوں[3] کی کتابوں میں ملتا ہے، لیکن وہ ان تینوں کے جیسے بلند مرتبہ نہیں تھے، اس لیے ان کا تفصیلی حال نہیں ملتا، ان میں ایک جابہ ہے اور دوسرا غابہ، ابن خردازبہ نے حکمراں خاندانوں کے القاب کے تذکرے میں بلہرا کے بعد جابہ، اس کے بعد طافن، اس کے بعد جزر، اس کے بعد غابہ اور اس کے بعد رہمی کا نام لکھا ہے،[4] پھر آگے چل کر ملوک ہند کے تفصیلی بیان میں بلہرا کے بعد طافن، اس کے بعد جابہ، اس کے بعد جزر، اسکے بعد غابہ اور اس کے بعد رہمی کا ذکر کیا ہے،[5] اور ہندوستان کے ساحلی مقام بلین سے چین کے بحری سفر کی راہ بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اس کے مسافروں کو چاہیے کہ سرندیپ کو اپنے بائیں طرف کریں، اس صورت میں سرندیپ سے جزیرہ لنکبالوس دس سے پندرہ دن کی راہ پر ہے، وہاں سے جزیرہ کلہ تک چھ دن کا سفر ہے،

وھی مملکة جابة الھند — اور کلہ جابہ ہندی کی مملکت میں ہے،

اس میں رانگے کی کان ہے اور بانسوں کے جنگل ہیں، اس کے بائیں جانب جزیرہ مالوس دو دن کی راہ پر ہے، یہاں کے لوگ انسانوں کو کھا جاتے ہیں، یہاں بہترین کافور، کیلہ، ناریل، گنا اور چاول ہوتا ہے،

ومنھا الی جزیرة جابة وھلط — اور کلہ سے جزیرہ جابہ، مثلاً ہلط اور

۱؎ ہند و عرب کے تعلقات ص ۲۸ ۲؎ المسالک والممالک ص ۱۶ ۳؎ ایضاً ص ۶۶

وهي في خوشحان وهي عظيمة وملكها	ہرکھ دو فرسنگ پر واقع ہیں، یہ بہت بڑی
يلبس حلية الذهب وقلنسوة	مملکت ہے، یہاں کا راجہ سونے کے زیورات
الذهب ويعبد البددة	اور سونے کی ٹوپی استعمال کرتا ہے اور بت پرست ہے[1]

یہاں بھی ناریل، کیلا اور گنے کی پیداوار ہوتی ہے، اور مثلاً آبط میں صندل اسنبل، قرنفل کی پیداوار ہے اور جابہ میں ایک پہاڑی کی چوٹی پر سو ہاتھ کے گھیرے میں ایک نیزے کے برابر آگ جلتی رہتی ہے، جو دن میں دھواں اور رات میں آگ معلوم ہوتی ہے، اس کے بعد بندرہ دن کی مسافت پر عطر کی پیداوار کی جگہ آتی ہے اور جابہ اور ایط کے درمیان بہت قربت ہے[1]

اس بیان سے راجہ جابہ کے مقام کی تعیین کی شکل نکل سکتی ہے۔

ابن رستہ نے راجہ قمار (کماری) کے بعد اور دو ایک راجاؤں کا ذکر کیا ہے، چنانچہ ہاتھیوں کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ مجھے خبر ملی ہے کہ بلاد اغباب (ایک نسخہ میں اعتاب ہے) میں کچھ علاقے ہیں جن کو اورنسین (ایک نسخہ میں ورنشین ہے) کہتے ہیں، یہاں ایک عورت حکمراں ہے، جس کا نام رابیہ ہے اسکی مملکت میں ایک جگہ ہے جسے براز کہتے ہیں، اس رانی کے یہاں دس ہاتھ سے گیارہ ہاتھ تک قد کے ہاتھی ہوتے ہیں[2]

قیاس
ابن رستہ کے اس بیان میں ہو سکتا ہے کہ اغباب غابہ ہو، اور براز برار کا علاقہ ہو، اور یہی قرین قیاس معلوم ہوتا ہے، اگر اسے تسلیم کر لیا جائے تو خاندان غابہ علاقۂ برار پر حکمراں تھا، جس میں گدی کی وراثت مردوں کی طرح عورتوں کو بھی ملتی تھی۔

اسی ابن رستہ نے طافن سے متصل ایک راجہ کا حال لکھا ہے کہ طافن کے بعد ایک راجہ ہے جس کو نجابہ (ایک نسخہ میں جابہ ہے) کہتے ہیں، یہ اپنے ملک میں شریف مانا جاتا ہے، راجہ بلہرا یہاں کے راجگان کے یہاں

---

[1] المسالک والممالک ص ۶۴ [2] الاعلاق النفیسہ ص ۱۳۳

شادی بیاہ کرتا ہے، اس خاندان کے راجہ سلوقی ...... ہوئے ہیں، اور عزت و شرافت کے خیال صرف اپنے ہی خاندان میں شادی بیاہ کرتے ہیں، اور جو سلوقی کے جاتے ہیں کہا جاتا ہے کہ وہ ان ہی دا سے آتے ہیں، ان کے جنگلوں، جھاڑیوں اور شہروں میں صندل سرخ ہوتا ہے [1]،

ہمارا خیال ہے کہ یہ نجا، نہیں بلکہ جابہ صحیح ہے، اور مذکورۂ بالا بیان راجگان جابہ ہی سے متعلق ہے بلہرا کے خاندان کے ساتھ ان کی رشتہ داری سے خیال ہوتا ہے کہ یہ علاقہ گجرات کے آس پاس دکن میں کہیں تھا، مگر یہاں کے شہروں اور جنگلوں میں صندل سرخ کی پیداوار سے خیال ہوتا ہے کہ جنوبی سواحل کے آس پاس اس نام کا کوئی علاقہ تھا، بہت ممکن ہے کہ موجودہ علاقہ میسور جابہ کے نام سے مشہور رہا ہو، جہاں آج بھی صندل کی پیداوار تمام ہندوستان سے زیادہ ہوتی ہے،

(باقی)

---

[1] الاعلاق النفیسہ ص ۱۳۴

اسلامی قانون اور عرف و عادت

جناب مولوی حافظ مجیب اللہ صاحب ندوی

(۴)

جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا ہے کہ نص عام اور عرف خاص میں جب تضاد پیدا ہو جائے تو عام فقہائے احناف عرف خاص کو نظر انداز کر کے نص عام پر عمل کرتے ہیں، اس کے ذریعہ نہ تو کسی منصوص حکم کی تعیین صحیح سمجھتے ہیں اور نہ تخصیص، لیکن ماوراء النہر کے بعض فقہاء اور اہل تحقیق اور مالکی فقہاء اس سے بھی تبیین و تخصیص کے قائل ہیں، فقہائے ماوراء النہر کے استدلال کو ابن عابدین نے ذخیرہ برہانیہ سے نقل کیا ہے۔

فیما لو دفع الی حائک غزلاً علی	اگر کوئی شخص بنکر کو اس شرط پر سوت دے کہ
ان ینسجہ بالثلث قال ومشائخ	اس میں سے ⅓ وہ اپنی اجرت میں لے لے
بلخ کنصیر بن یحییٰ ومحمد بن سلمۃ	اور بقیہ کپڑا واپس کر دے تو مشائخ بلخ مثلاً
وغیرھما کانوا یجیزون ھذہ الاجارۃ	نصیر بن یحییٰ اور محمد بن سلمہ وغیرہ کپڑے میں اس
فی الثیاب للتعامل اھل بلدھم	طرح کے اجارہ کو جائز سمجھتے ہیں، اس لیے کہ ان کے
بمعنی تخصیص النص الذی ورد	دیار میں یہی رواج اور تعامل ہے، اور کپڑے میں
فی تقفیز الطحان لا فی الحائک	اس اجارہ کو جائز کہنے کے معنی یہ ہیں کہ قفیز
الا ان الحائک نظیرہ فیکون	طحان والی حدیث کی اس سے تخصیص کر دی گئی
وارداً فیہ دلالۃ فمتی ترکنا	اس لیے کہ حدیث نبوی محض قفیز طحان کے بارے میں

العمل به دلالة هذا النص في الحائك وعملنا بالنص في قفيز الطحان كان تخصيصا لا تركا أصلا وتخصيص النص بالتعامل جائز ألا ترى أنا جوزنا الاستصناع للتعامل والاستصناع بيع ما ليس عنده وانه منهي عنه وتجويز الاستصناع بالتعامل تخصيص منا للنص الذي ورد في النهي ...... قالوا وهذا بخلاف ما لو تعامل اهل بلدة قفيز الطحان فانه لا يجوز ولا تكون معاملتهم معتبرة لأن لو اعتبرنا معاملتهم كان تركا للنص أصلا وبالتعامل لا يجوز ترك النص اصلا وانما يجوز تخصيصه

(نشر العرف ص ۱۱۶)

وارد ہوئی ہے بنکر کے بارے میں نہیں، البتہ بنکر کا مسئلہ بھی دلالۃً اسی کے مماثل ہے، اس لیے دلالۃً وہی حکم کا اطلاق اس پر بھی ہوگا، تو جب ہم نے حائک کے معاملہ میں دلالۃ النص کو چھوڑ دیا اور قفیز الطحان میں صراحۃ النص پر عمل کیا تو اس سے تخصیص نص لازم آئی بالکلیہ ترک نص کا لزوم نہیں ہوا، اور تعامل سے نص کی تخصیص جائز ہے، جیسا کہ بیع استصناع کو ہم نے جائز رکھا ہے، حالانکہ بیع استصناع پر بیع ما لیس عندہ کا اطلاق ہوتا ہے، جو ممنوع ہے لیکن تعامل کی وجہ سے اسکو جائز رکھا گیا ہے.... برخلاف اسکے اگر کسی ملک یا خطے کے لوگ قفیز الطحان پر عمل کرنے لگیں تو اس کو کسی صورت میں جائز قرار نہیں دیا جاسکتا اس لیے کہ اگر اسکو صحیح تسلیم کر لیا جائے تو اس معاملہ میں صریح حکم شریعت کا بالکلیہ ترک لازم آئے گا اور کسی تعامل سے ترک نص جائز نہیں ہے، صرف تخصیص جائز ہو سکتی ہے۔

غرض یہ کہ عرف خاص سے نص کی تخصیص کے سلسلہ میں فقہائے بلخ وغیرہ وہی استدلال پیش کرتے ہیں

جو عام فقہاء عرف عام کے سلسلہ میں پیش کرتے ہیں، یعنی وہ بھی عرف خاص اور نص میں تعارض کی صورت میں نص صریح کو ترک کرنا نہیں چاہتے لیکن جس صورت پر اس کا اطلاق دلالۃً اور اشارۃً ہو رہا ہو یا وہ قیاساً نص کے مماثل ہو اس میں وہ تخصیص اور ترک قیاس کے قائل ہیں، اس لیے کہ جس ضرورت اور وجہ کی بنا پر عرف عام کو یہ حیثیت دی گئی ہے وہی ضرورت اور وجہ محدود پیمانہ میں سہی یہاں بھی موجود ہے، ان حضرات نے گو بڑی احتیاط کے ساتھ عرف خاص کو تخصیص کا حق دیا ہے، لیکن عام فقہا نے اسے تسلیم نہیں کیا ہے، اور ان کا یہ خدشہ بالکل درست ہے کہ اس سے ایک "مذہبی انارکی" پیدا ہو جائے گی، لیکن راقم کے نزدیک موجودہ دور میں علماء بلخ و بخاری کی یہ رائے قابل غور ہے، البتہ اتنی بات ضرور ہے کہ اس کے استعمال میں اتنی سہولت نہ ہونی چاہیے کہ صریح شرعی احکام پر خط نسخ پھر جائے، خاص طور پر ان مشکل مسائل میں تو اس کا لحاظ ضروری ہے جن کی حیثیت عموم بلوی کی ہو گئی ہے، عموم بلوی کی بحث آگے آتی ہے، خود ابن نجیمؒ ایک طرف یہ فرماتے ہیں کہ

والحاصل ان المذهب عدم اعتبار العرف الخاص

خلاصہ یہ کہ عام فقہاء کا مسلک یہی ہے کہ عرف خاص کا اعتبار نہیں کیا جائے گا،

اور دوسری طرف یہ فرماتے ہیں کہ

ولكن افتى كثير من المشائخ باعتباره

لیکن بہت سے مشائخ نے اس کے اعتبار کرنے کا فتویٰ دیا ہے۔

پھر کہتے ہیں:

وقد اعتبروا عرف القاهرة في مسائل منها ما في فتح القدير عن دخول السلم في البيت المبيع

فقہا نے متعدد مسائل میں قاہرہ کے عرف کا لحاظ کیا ہے، اسی میں سے ایک مسئلہ فتح القدیر میں مذکور ہے کہ قاہرہ کے مکانات کی فروختگی میں

شادی بیاہ کرتا ہے، اس خاندان کے راجہ سلوقی .... ہوتے ہیں، اور عزت و شرافت کے خیال سے صرف اپنے ہی خاندان میں شادی بیاہ کرتے ہیں، اور جو سلوقی کے جلتے ہیں کہا جاتا ہے کہ وہ ان ہی دیس سے آتے ہیں، ان کے جنگلوں، جھاڑیوں اور شہروں میں صندل سرخ ہوتا ہے[1]،

ہمارا خیال ہے کہ یہ بنجا نہیں بلکہ جابہ صحیح ہے، اور مذکورہ بالا بیان راجگان جابہ ہی سے متعلق ہے، بلہرا کے خاندان کے ساتھ ان کی رشتہ داری سے خیال ہوتا ہے کہ یہ علاقہ گجرات کے آس پاس دکن میں کہیں تھا، مگر یہاں کے شہروں اور جنگلوں میں صندل سرخ کی پیداوار سے خیال ہوتا ہے کہ جنوبی سواحل کے آس پاس اس نام کا کوئی علاقہ تھا، بہت ممکن ہے کہ موجودہ علاقہ میسور جابہ کے نام سے مشہور رہا ہو، جہاں آج بھی صندل کی پیداوار تمام ہندوستان سے زیادہ ہوتی ہے،

(باقی)

---

[1] الاعلاق النفیسہ ص ۱۳۳،

بزم مملوکیہ

ہندوستان کے غلام سلاطین اُن کے امراء اور شہزادوں کی علم نوازی اور اس دور کے علماء و فضلاء و شعراء مثلاً بہاء الدین اوشی، مولانا شہاب سراج، شمس دبیر وغیرہ کے علمی و ادبی کارناموں پر نقد و تبصرہ خصوصاً اس دور کے ممتاز و سرآمد روزگار شعراء ذیرہ اور عمید کا تعارف اور ان کے کلام کا انتخاب۔

ضخامت ۳۶۴ صفحے

قیمت معمر

اسلامی قانون اور عرف و عادت

جناب مولوی حافظ مجیب اللہ صاحب ندوی

(۴)

جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا ہے کہ نص عام اور عرف خاص میں جب تضاد پیدا ہو جائے تو عام فقہائے احناف عرف خاص کو نظر انداز کر کے نص عام پر عمل کرتے ہیں، اس کے ذریعہ نہ تو کسی منصوص حکم کی تبیین صحیح سمجھتے ہیں اور نہ تخصیص لیکن ماوراء النہر کے بعض فقہاء اور اہل تحقیق اور مالکی فقہاء اس سے بھی تبیین و تخصیص کے قائل ہیں، فقہائے ماوراء النہر کے استدلال کو ابن عابدین نے ذخیرہ برہانیہ سے نقل کیا ہے۔

فیما لو دفع الی حائک غزلاً علی	اگر کوئی شخص بنکر کو اس شرط پر سوت دے کہ
ان ینسجہ بالثلث قال ومشائخ	اس میں سے ⅓ وہ اپنی اجرت میں لے لے
بلخ کنصیر بن یحیی ومحمد بن سلمۃ	اور بقیہ کپڑا واپس کر دے تو مشائخ بلخ مثلاً
وغیرھما کانوا یجیزون ھذہ الاجارۃ	نصیر بن یحییٰ اور محمد بن سلمہ وغیرہ کپڑے میں اس
فی الثیاب لتعامل اھل بلدھم	طرح کے اجارہ کو جائز سمجھتے ہیں، اس لیے کہ ان کے
بمعنی تخصیص النص الذی ورد	دیار میں یہی رواج اور تعامل ہے، اور کپڑے میں
فی قفیز الطحان لا فی الحائک	اس اجارہ کو جائز کہنے کے معنی یہ ہیں کہ قفیز
الا ان الحائک نظیرہ فیکون	طحان والی حدیث کی اس سے تخصیص کر دی گئی
وارداً فیہ دلالۃ فمتی ترکنا	اس لیے کہ حدیث نبوی محض قفیز طحان کے بارے میں

العمل بدلالة هذا النص في
الحائك وعملنا بالنص في قفيز
الطحان كان تخصيصا لا تركا
اصلا وتخصيص النص بالتعامل
جائز الا ترى انا جوزنا الاستصناع
للتعامل والاستصناع بيع ما ليس
عنده وانه منهي عنه وتجويز
الا الاستصناع للتعامل تخصيص
منا للنص الذي ورد في النهي
...... قالوا وهذا بخلاف
ما لو تعامل اهل بلدة قفيز
الطحان فانه لا يجوز ولا تكون
معاملتهم معتبرة لان لو
اعتبرنا معاملتهم كان تركا للنص اصلا
وبالتعامل لا يجوز ترك النص
اصلا وانما يجوز تخصيصه

(نشر العرف ص ۱۱۶)

وارد ہوئی ہے جلکر کے بارے میں نہیں، البتہ
بنکر کا مسئلہ بھی دلالۃً اسی کے مماثل ہے، اس لیے
ولالۃً وہی حکم کا اطلاق اس پر بھی ہوگا، تو
جب ہم نے حائک کے معاملہ میں دلالۃ النص کو
چھوڑ دیا اور قفیز الطحان میں صراحۃ النص پر
عمل کیا تو اس سے تخصیص نص لازم آئی بالکلیہ
ترک نص کا لزوم نہیں ہوا، اور تعامل سے نص
کی تخصیص جائز ہے، جیسا کہ بیع استصناع کو ہم نے
جائز رکھا ہے، حالانکہ بیع استصناع پر بیع ما لیس
عندہ کا اطلاق ہوتا ہے، جو ممنوع ہے، لیکن
تعامل کی وجہ سے اسکو جائز رکھا گیا ہے....
.... برخلاف اسکے اگر کسی ملک یا خطے
کے لوگ قفیز الطحان پر عمل کرنے لگیں تو اس کو
کسی صورت میں جائز قرار نہیں دیا جا سکتا اس لیے
کہ اگر اسکو صحیح تسلیم کر لیا جائے تو اس معاملہ میں
صریح حکم شریعت کا بالکلیہ ترک لازم آئے گا
اور کسی تعامل سے ترک نص جائز نہیں ہے،
صرف تخصیص جائز ہو سکتی ہے۔

غرض یہ کہ عرف خاص سے نص کی تخصیص کے سلسلہ میں فقہائے بلخ وغیرہ وہی استدلال پیش کرتے ہیں

جو عام فقہاء عرف عام کے سلسلہ میں پیش کرتے ہیں یعنی وہ بھی عرف خاص اور نص میں تعارض کی صورت میں نص صریح کو ترک کرنا نہیں چاہتے لیکن جس صورت پر اس کا اطلاق دلالۃً اور اشارۃً ہو رہا ہو یا وہ قیاساً نص کے مماثل ہو اس میں وہ تخصیص اور ترک قیاس کے قائل ہیں، اس لیے کہ جس ضرورت اور وجہ کی بنا پر عرف عام کو یہ حیثیت دی گئی ہے وہی ضرورت اور وجہ محدود پیمانہ میں سہی یہاں بھی موجود ہے، ان حضرات نے گو بڑی احتیاط کے ساتھ عرف خاص کو تخصیص کا حق دیا ہے، لیکن عام فقہا نے اسے تسلیم نہیں کیا ہے، اور ان کا یہ خدشہ بالکل درست ہے کہ اس سے ایک "مذہبی انارکی" پیدا ہو جائے گی، لیکن راقم کے نزدیک موجودہ دور میں علماء بلخ و بخاری کی یہ رائے قابل غور ہے، البتہ اتنی بات ضرور ہے کہ اس کے استعمال میں اتنی سہولت نہ ہونی چاہیے کہ صریح شرعی احکام پر خط نسخ پھر جائے، خاص طور پر ان مشکل مسائل میں تو اس کا لحاظ ضروری ہے جن کی حیثیت عموم بلوی کی ہو گئی ہے، عموم بلوی کی بحث آگے آتی ہے، خود ابن نجیمؒ ایک طرف یہ فرماتے ہیں کہ

والحاصل ان المذھب عدم اعتبار العرف الخاص	خلاصہ یہ کہ عام فقہاء کا مسلک یہی ہے کہ عرف خاص کا اعتبار نہیں کیا جائے گا،

اور دوسری طرف یہ فرماتے ہیں کہ

ولکن افتی کثیر من المشائخ باعتبارہ	لیکن بہت سے مشائخ نے اس کے اعتبار کرنے کا فتوی دیا ہے،

پھر کہتے ہیں:

وقد اعتبروا عرف القاھرۃ فی مسائل منھا ما فی فتح القدیر عن دخول الساھر فی البیت للمبیع	فقہا نے متعدد مسائل میں قاہرہ کے عرف کا لحاظ کیا ہے، اسی میں سے ایک مسئلہ فتح القدیر میں مذکور ہے کہ قاہرہ کے مکانات کی فروختگی میں

بالقاهرة دون غيرها لأن بيوتهم طبقات لا ينتفع بها الا به	یہی شرط ہوتا ہے کہ اسکے ساتھ بائع سیڑھی بھی دے، اس لیے کہ وہاں کے مکانات کئی کئی منزل کے ہوتے ہیں، علاقہ قاہرہ کے علاوہ کسی دوسری جگہ کے لیے یہ شرط درست نہیں ہو، سیڑھی کے بغیر
(ص ۶۷)	وہاں کے مکانات استعمال نہیں کیے جا سکتے۔

اس مسئلہ کے بارے میں ممکن ہے یہ کہا جائے کہ یہ ایسا مسئلہ ہے کہ اس سے نص سے کوئی تضاد نہیں ہے، اس لیے بحث سے خارج ہے، مگر یہاں انھوں نے ایک ایسی شرط کا ذکر کیا ہے جو مبیع سے خارج ہے، اور مبیع سے خارج چیز کی شرط بیع کو فاسد کر دیتی ہے، اس لیے یہ بھی تضاد کی صورت ہوئی، عرف لفظی اور عملی کی متعدد مثالیں دینے کے بعد ابن نجیم لکھتے ہیں،

ومن هذا وامثاله علم ان	ان مثالوں سے واضح ہوتا ہے کہ عجمیوں
العجمى يعتبر عرفه قطعا (ص ۶۸)	کا عرف معتبر ہوگا۔

اسی بنیاد پر زیلعی نے صاحب کنز کے اس قول پر کہ چھت پر کھڑا ہونے والا گھر کے اندر سمجھا جائیگا لکھا ہے کہ

ان المختار لا يحنث فى العجم	مختار قول یہ ہے کہ عجمیوں کی اصطلاح میں وہ
لانه لا يسمى داخلا عندهم	حانث نہیں ہوگا، اس لیے کہ ان کے نزدیک چھت پر کھڑے ہونے والے کو مکان کے اندر نہیں سمجھا جاتا،

مالکی نقطۂ نظر اس سلسلہ میں مالکی فقہا میں اختلاف ہے کہ عرف کو مخصص نص بنایا جائے یا نہیں، کچھ لوگ تو عرف عملی سے تخصیص کے قائل نہیں ہیں، لیکن محققین کا خیال ہے کہ عرف عملی سے اسی طرح تخصیص

ہو سکتی ہے جس طرح کسی مطلق کو عرف کے ذریعہ مقید کیا جا سکتا ہے، البتہ ان کے قول سے یہ پتہ نہیں چلتا کہ وہ یہ حیثیت عرف عام ہی کو دینا چاہتے ہیں یا عرف خاص کو بھی، ان کی اس عدم تصریح کی وجہ سے یہی سمجھنا زیادہ قرین قیاس ہے کہ وہ اس بارے میں عرف عام اور عرف خاص میں کسی تفریق کے قائل نہیں ہیں،

چنانچہ قاضی ابن عربی اس آیت

وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ (بقرہ)	مائیں اپنے بچوں کو پورے دو برس دودھ پلائیں،

کے تحت لکھتے ہیں کہ امام مالک کا خیال یہ ہے کہ اگر کوئی اونچے گھرانے اور بلند معاشرت کی عورت ہو اور اس کا بچہ کسی دوسری عورت کا دودھ پی لیتا ہو تو اس کو مصلحت عرفیہ کی وجہ سے اس نص عام کے باوجود دودھ پلانے پر مجبور نہیں کیا جا سکتا۔ قاضی ابن عربی احکام القرآن میں لکھتے ہیں کہ

ولمالك في الشريفة رأي خصص به الآية فقال انها لا ترضع اذا كان شريفة[1]	اور امام مالک نے بلند معاشرت عورت کے بارے میں جو رائے دی ہے، اس سے آیت کی تخصیص ہو جاتی ہے تو انھوں نے فرمایا اگر ایسی شریف عورت ہو تو اس پر دودھ پلانا ضروری نہیں ہے

امام مالک کی یہ رائے نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ یہ رائے مصلحت عرفیہ کی وجہ سے دی گئی ہے،

وهذا من باب المصلحة التي مهدناها في اصول الفقه (ص ۱۸۹)	یہ رائے اس مصلحت عرفیہ کی قبیل کی چیز ہے جس کی تفصیل ہم نے اصول فقہ میں کی ہے،

عرف خاص سے نص کی تخصیص کی جو تفصیل کی گئی ہے اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ علمائے ماوراء النہر اور فقہائے مالکیہ

---

[1] یعنی اس صورت میں جب بچہ کسی عورت کا دودھ پی سکتا ہو، اگر وہ نہ پیتا ہو تو اسکے بارے میں ابن عربی لکھتے ہیں: فهو عليها ان لم يقبل غيرها۔ اسلئے امام مالک کے قول لا ترضع کو اسی روشنی میں دیکھا جائے گا۔

کی رائے بالکل ہی نظرانداز کر دینے کے لائق نہیں ہے، البتہ اس سلسلہ میں ان قیود کا لحاظ ضروری ہے جن کا ذکر خود انھوں نے کیا ہے اور جن کا لحاظ عام طور پر شریعت میں اعراف میں اجتہاد کے وقت کیا جاتا ہے، ابن عابدینؒ اس مسئلہ پر بحث کر کے لکھتے ہیں:

ولو سلم ان المراد بالعرف العام	اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ جن اعراف کا اوپر ذکر گیا ہے
ما ذکرته فاعتبار العرف الخاص	اس سے مراد عرف عام ہے تو بھی عرف خاص یک
ببلدة واحدة قول فی المذہب	کسی ایک مقام میں اعتبار کیے جانے کے بارے میں
والقول الضعیف یجوز العمل به	بھی بعض فقہائے احناف کے اقوال موجود ہیں
عند الضرورة ..... بل ذکر فی	اور ضرورت کے وقت ضعیف اقوال پر بھی عمل کرنا
فتح القدیر مسئلة شراء النعل	جائز ہے..... بلکہ فتح قدیر میں تو مذکور ہے کہ اگر کوئی شخص
علی ان یحذوها البائع انه یجوز	جوتا اس شرط پر خریدے کہ بائع اس کی درست بھی کریگا
البیع استحسانا و یلزم الشرط	تو استحساناً یہ جائز ہو اور یہ شرط لازم قرار پائے گی
ثم قال ومثله فی دیارنا شراء	اسی طرح انھوں نے کہا ہے کہ ہمارے دیار میں کھیتی اس
القبقاب علی ان یسمر له سیرا	اس شرط کے ساتھ بکتی ہے کہ وہ اس میں بائع میخ
فهذا عرف حادث وخاص	بھی لگائے تو عرف گو بالکل خاص اور نیا ہے لیکن
وقد جعله مخصصا للنص الناهی	بیع وشرط والی حدیث کا اس کو مخصص
عن بیع وشرط	قرار دیا جائیگا،

البتہ اتنی بات ضرور پیش نظر رہنی چاہیے کہ عرف خاص کا دائرہ عرف خاص ہی تک محدود ہوگا، عرف عام کی حیثیت نہ ہوگی سید احمد حموی الاشباہ کے حاشیہ میں لکھتے ہیں

الحکم العام لا یثبت بالعرف الخاص	عرف خاص سے حکم عام کا ثبوت نہ ہوگا۔

عرف حادث اور نص عام میں تعارض | اگر نص عام سے معارض کوئی ایسا عرف ہو جو نص کے ورود و نزول کے بعد پیدا ہوا ہو تو ایسا عرف کسی نص کی تخصیص نہیں کر سکتا، خواہ یہ عرف عام ہو یا خاص، لفظی ہو یا عملی، اسلیے کہ شریعت سے جب کسی حکم کی صورت اور لفظ کا مفہوم متعین کر دیا گیا ہو وہ جامد و ساری بھی ہو گیا ہو تو اب اگر کسی متضاد عرف سے اس کی تخصیص کریں گے تو یہ تخصیص نہ ہوگی بلکہ اس سے حکم شریعت کا نسخ لازم آئے گا اور اس کی اجازت دیدی جائے تو

لادی الی تبدیل معظم احکام	بے شمار احکام شریعت محض جدید اعرف
الشریعۃ باعراف طارئۃ	کی بنا پر تبدیل کر دینے پڑیں گے اور وہ
تلغیہا وتحل محلہا فلا یبقی	اعراف ان کی جگہ لے لیں گے۔ اور شریعت
للشرع معنًی	بے معنی ہو کر رہ جائے گی

ابن نجیم لکھتے ہیں:

العرف الذی تحمل علیہ الالفاظ	وہ عرف جن پر الفاظ کو محمول کیا جاتا ہے وہ
انما ہو المقارن السابق دون	مقارن سابق ہوتا ہے نہ کہ اس سے متاخر،
المتاخر ولذا قالوا لاعبرۃ	اسی بنا پر فقہا نے کہا ہے کہ عرف طاری کا کوئی
بالعرف الطاری	اعتبار نہیں ہے،

جس طرح نص شریعت کے بارے میں یہ کلیہ ہے، اسی طرح قیاساً اس کا اطلاق قدیم دستاویزات، وصیتو ں اور دوسرے معاہدوں پر بھی ہوگا، ان میں جو شروط اور اصطلاحات مستعمل ہیں انکی تفسیر کسی نئی اصطلاحات اور شرائط سے نہیں کی جاسکتی، بلکہ جس زمانہ میں ان کا وقوع ہوا ہے اسی زمانہ کی شرطوں اور اصطلاحوں کی روشنی میں ان پر عمل درآمد اور فیصلہ ہوگا، مثال کے لیے انگریزوں کے زمانہ میں کچہریوں میں مدعی، مدعا علیہ، مختار نامہ، بیعنامہ وغیرہ کے الفاظ عام طور پر ایک معنی میں مستعمل تھے،

اب اگر ان الفاظ کے معنی بدل جائیں تو انگریزوں کے زمانہ کی دستاویز میں ان لفظوں کا جن معنوں میں استعمال ہوتا تھا، فیصلہ کے وقت ان ہی کا اعتبار کیا جائے گا،

کتاب وسنت میں یمین کا لفظ جہاں جہاں آیا ہے وہاں اس کا مفہوم یمین باللہ ہی سمجھا جانا چاہیے، اس لیے کہ یہی شریعت میں معروف ہے، اور قرآن کے اس حکم

لَا یُؤَاخِذُکُمُ اللّٰہُ بِاللَّغْوِ فِیْٓ اَیْمَانِکُمْ — اللہ تعالیٰ لغو قسموں پر مواخذہ نہیں کرتا، مگر وہ
وَلٰکِنْ یُّؤَاخِذُکُمْ بِمَا عَقَّدْتُّمُ الْاَیْمَانَ — قسم جس کا تم نے پختہ ارادہ کر لیا ہو۔

کا اطلاق ان قسموں پر جو اب نکاح و طلاق کے سلسلہ میں کھائی جاتی ہیں نہیں ہوگا، اس لیے کہ یہ قواعد قسمیں ہیں اور ان قسموں میں لغو کا کوئی اعتبار نہیں کیا جائے گا، بلکہ ان کو حقیقت پر محمول کیا جائے گا،
اسی طرح فقہا کی بعد کی فقہی اصطلاحات کے بارے میں بھی یہی بات کہی جا سکتی ہے کہ کتاب وسنت کے نصوص کو ان کا بالکلیہ پابند نہیں بنایا جا سکتا، یہ ضروری نہیں ہے کہ امر کا صیغہ ہمیشہ وجوب و فرض ہی کے لیے اور نہی کا صیغہ ہمیشہ حرام اور کراہی ہی کے لیے مستعمل ہو،

عرف عادت کی دو صورتیں اس سے مستثنیٰ ہیں عرف حادث کے بارے میں فقہا کا عام اصول تو وہی ہے جس کا اوپر ذکر کیا گیا، لیکن اس کی دو صورتیں اس سے مستثنیٰ ہیں، ایک تو اس حکم میں عرف حادث کا لحاظ کیا جائے گا، جس کی علت اور بنا عرف ہی پر ہو جیسا کہ اوپر امام ابو یوسف کی رائے نقل کی جا چکی ہے،

استثنا کی دوسری صورت یہ ہے کہ نص معارض کی علت کو عرف بالکل زائل اور ختم کر دے، خواہ یہ علت نص میں صراحۃً مذکور ہو یا استنباط کے ذریعہ وہ علت معلوم کی گئی ہو، اس صورت میں عرف حادث خواہ نص شرعی کے مخالف ہی کیوں نہ ہو، اس کا اعتبار کیا جائے گا، گو یہ مخالفت اس وقت تک حقیقی نہیں بلکہ بالکل ظاہری ہوگی، جب تک نص کی علت میں عرف کے وجود کی نفی نہ کر دی گئی ہو، دو تین فقہی جزئیے سے اس کی توضیح ہو جائے گی،

پہلی مثال | حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع و شرط کو جمع کرنے سے منع فرمایا ہے نھی عن بیع وشرط۔ اس نص عام کی روشنی میں فقہا نے معاملات لین دین میں یہ اصول مقرر کیا کہ وہ تمام خارجی شرطیں جن کا اصل معاملہ سے کوئی تعلق نہ ہو . . . . . لین دین کے معاملہ کے لئے مفسد ہیں،

کل شرط تشترط فیہ منفعۃ	ہر وہ شرط جس میں ایک ایسی منفعت کا
خارجۃ عن الحکم الاصلی	ذکر کیا جائے، جو اصل معاملہ سے خارج
للعقد او ما یلائمہ	یا اس کے مناسب نہیں ہو یعنی اس کے بغیر
	وہ معاملہ مکمل ہو سکتا ہے۔

مثلاً کسی نے گیہوں خریدا اور بائع سے کہا کہ تمھیں اس کو پسانا بھی ہوگا یا اس کو میرے گھر تک پہنچانا بھی ہوگا، یا اس نے کوئی مشین خریدی اور یہ شرط کر دی کہ جب یہ خراب ہوگی تو اس کی مرمت بائع پر ہوگی، یا بائع نے سائیکل، موٹر یا گھڑی فروخت کرنے کے بعد یہ شرط لگا دی کہ میں اتنے دن اس کو استعمال کر لوں گا تو پھر تمھارے حوالے کروں گا تو فقہائے احناف کے نزدیک اصولی طور پر یہ تمام خارجی شرطیں مفسد معاملہ ہیں لیکن انھوں نے دو شرطوں کو اس اصول سے مستثنی کر دیا ہے، ایک تو خیار شرط کو اس لیے کہ اس کے لیے شریعت میں خود ہی جواز موجود ہے، دوسری رواجی شرطوں کو، مثلاً یہ رواج ہو جائے کہ غلے کی خریداری میں بائع کو گھر تک پہنچانا بھی ضروری ہے، مشین کو ایک سال تک مرمت کرنا بھی ضروری ہو تو پھر یہ شرط مفسد بیع نہیں ہوگی، اسی بنیاد پر بیع وفا کو فقہا نے جائز قرار دیا، اسی بنیاد پر علامہ شامی نے پھلوں کی فروختگی میں پھلوں کو پک جانے تک درخت پر باقی رکھنے کو جائز لکھا ہے، جبکہ یہ شرط عام فقہا کے نزدیک مفسد بیع ہے، اس کے بارے میں ابن عابدین لکھتے ہیں:

اما بشرط الترک فلا شتباہ	اگر پھل اس شرط پر بیچا جائے کہ وہ درخت پر

شرط لا يقتضيه البيع وفيه لاحد المتعاقدين منفعة وهي زيادة النمو والنضج

ولا يخفى انهم في هذا الزمان وان لم يشترطوا الترك لكنه معروف عندهم وقد قالوا ان المعروف عرفا كالمشروط شرطا ولو علم المشتري ان البائع يامر بالقطع لم يرض بشراء بعشر الثمن وايضا يشترطون البطيخ والخيار والباذنجان ونحوها من الخضراوات بشرط القائها صريحا ولم ار من يقول بجواز ذلك بناءً على العرف وينبغي جوازه بناءً على ما مر فانه حيث جاز للعرف بيع المعدوم مع ان بيعه باطل لا فاسد فيجوز البيع مع هذا الشرط بالاولى

(ردالمحتار ج ۴ ص ۱۳۱) [illegible]

توڑنے یا پکنے کے وقت تک باقی رہے گا تو شرط صحیح نہیں ہوا اس لیے کہ عقد بیع اس شرط کی متقاضی نہیں ہے، کیونکہ بڑھنے اور پکنے میں ایک ہی فریق کا فائدہ ہے،

مگر یہ بات بھی پوشیدہ نہیں ہے کہ اس زمانہ میں اگرچہ صراحۃً درخت پر پھل چھوڑے رہنے کی شرط نہیں کرتے لیکن عام طور پر رواج ہے اور اس کے لیے یہ اصول فقہا نے مقرر کیا ہے جو چیز عرفاً رواج پذیر ہو جائے اس کی حیثیت بغیر صراحت کے بھی شرط کی سی ہو جاتی ہے اور یہ واقعہ ہے کہ اگر مشتری کو یہ علم ہو جائے کہ مالک باغ خریدنے کے فوراً بعد ہی اس سے پھل توڑ لینے کا مطالبہ کریگا تو وہ ۱/۱۰ قیمت دینے پر بھی راضی نہیں ہوگا، اسی طرح خربوزے، ککڑی اور بازنجان اور دوسری ترکاریوں میں بھی یہ شرط صراحۃً مذکور ہوتی ہے لیکن میں نے کہیں یہ نہیں دیکھا کہ عرف کی وجہ سے اسکو جائز کہا گیا ہو حالانکہ اس کو اسی بنیاد پر جائز ہونا چاہیے جس کا ذکر اوپر ہو چکا ہے، اس لیے کہ جب عرف کی وجہ سے

فقہانے ان شرائط کو اس لیے جائز قرار دیا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع میں کسی خارجی شرط کے لگانے سے جو منع فرمایا ہے تو اس کا سبب اور علت یہ ہے کہ فریقین میں کوئی اختلاف نہ پیدا ہو اور خارجی شرط سے اختلاف ونزاع پیدا ہونے کا اندیشہ زیادہ ہو جاتا ہے، لیکن جب ایک شرط خود بخود رواج پا جائے تو اس خارجی شرط کے لگانے سے کوئی نزاع اور اختلاف پیدا ہونے کا اندیشہ نہیں رہتا، بلکہ اس عرف سے نزاع واختلاف میں کمی آجانے کی امید ہوتی ہے تو جس علت وسبب پر یہ نہی مبنی تھی وہ اب باقی نہیں رہی، اس لیے اس کو جائز قرار دینا زیادہ مناسب ہے۔ بظاہر اس سے نص کی مخالفت معلوم ہوتی ہے لیکن حقیقتاً یہ مخالفت نہیں ہے بلکہ اس سے نص کی غرض وغایت اور روح کی موافقت ہوتی ہے، اور اس میں عرف عام ہی کا نہیں بلکہ عرف خاص، حادث کا بھی خیال کیا جائیگا۔

ابن عابدین بیع مظروف[1] کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

لا یحصل فیہ تفاوت کثیر ولا	اس میں بہت زیادہ فرق نہیں پڑتا اور اختلاف
یودی الی منازعۃ الا نادرًا	ونزاع شاذ ونادر ہی ہوتا ہے اور شاذ ونادر
والنادر لا حکم لہ (نشر ص ۱۱۳)	کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔

اوپر روٹی کا گن کر تبادلہ کرنے اور سکے کے اختلاف کا ذکر آچکا ہے، یہ سب عرف وعادت ہی کی مثالیں ہیں، لیکن ابن عابدین کے اس استدلال پر استاد ابو سنہ مصری نے سخت تنقید کی ہے اور بتایا ہے کہ عرف حادث خواہ عام ہی کیوں نہ ہو اس سے نص معارض کی تخصیص جائز نہیں ہے، البتہ اگر کوئی دوسری دلیل یا ضرورت دینی پیش آجائے تو اس کی اجازت دی جا سکتی ہے۔

---

[1] بیع مظروف کا مطلب یہ ہے کہ ایک پیمانہ سے کوئی چیز فروخت کی جائے یا کسی ڈبہ یا شیشی میں بند کر کے فروخت کی جائے تو خرید وفروخت کے وقت اس چیز کے تولنے کی ضرورت نہیں ہے۔ بلکہ عرف عام کی وجہ سے اسی صورت میں معاملہ کرنا جائز ہے، باوجودیکہ اپنے پابند کرنے میں کچھ کمی بیشی ہو جائے، لیکن اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔

ان العرف الطارئ اذا كان له مستند شرعي من نص او اجماع او ضرورة ملجئة يعتبر ولو خالف النص الخاص والا فلا (ص ۹۳، ۱۰۰)

اگر عرف طاری کے لیے کسی نص، اجماع یا اگر یہ ضرورت کی سند حاصل ہو تو خواہ وہ نص خاص کا معارض ہی کیوں نہ ہو اس کا اعتبار کیا جائے گا ورنہ نہیں،

لیکن استاذ ابو سنہ کی یہ بات زیادہ صحیح اس لیے نہیں ہے کہ اگر نص یا اجماع کی وجہ سے عرف طاری کا اعتبار کیا جائے گا تو یہ نص اور اجماع یا نص اور نص میں تعارض ہوگا نہ کہ عرف و نص میں، اس لیے یہ بات اپنی جگہ پر صحیح ہے کہ جب عرف طاری سے وہ علت زائل ہو جائے جس کی وجہ سے یہ حکم دیا گیا ہے تو وہ عرف طاری مخصص نص ہو سکتا ہے۔

یہ اجازت، رخصت اور استثنا اس صورت میں ہو جب نص منفی کی علت اور سبب اس سے زائل ہو جاتا ہو لیکن اگر یہ صورت نہ ہو تو پھر اس کی اجازت نہیں دی جا سکتی، اس لیے اگر اس کی اجازت دی جائے تو شریعت کے بہت سے احکام منسوخ قرار پا جائیں گے۔ اسی لیے علامہ ابن عابدین نے عرف کے تحت یہ تیسیر بھی پیدا کرنے کی کوشش کی ہے اور پھر یہ تنبیہ بھی بار بار کر دی ہے کہ

اذا خالف العرف النص من كل وجه بان كان النص خاصا في الموضوع بحيث يلزم من العمل بالعرف ترك النص فلا شك في رد العرف كتعارف الناس كثيرا من المحرمات الممنوعة بنصوص خاصة بها

اگر عرف نص کا اس طور پر من کل الوجوہ مخالف ہو کر نص اپنے موضوع کے لیے مخصوص ہو اور عرف پر عمل کرنے سے نص کا ترک لازم آتا ہو تو اس کے رد کر دینے میں کوئی شک نہیں ہے، جیسے لوگ بہت سے ایسے محرمات کو رواج دے لیتے ہیں جن کو مخصوص احکام کے ذریعہ ممنوع قرار دیا گیا ہے،

اجتہادات فقہا اور عرف میں تعارض نص کی عدم موجودگی میں جب کسی نئے مسئلہ میں اجتہاد کی ضرورت پیش آتی ہے تو اس کی دو صورتیں ہوتی ہیں، یا تو یہ اجتہاد وقیاس کے ذریعہ کیا جاتا ہے، یا استحسان اور استصلاح وغیرہ کے ذریعہ، قیاس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اشتراک علت کی وجہ سے کسی مشابہ منصوص حکم پر اس نئے مسئلہ کو قیاس کرکے وہی حکم اسے بھی دے دیا جائے جو منصوص حکم کا ہے، اور استحسان اور استصلاح وغیرہ کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ کوئی مشابہ منصوص حکم موجود نہیں ہوتا مگر مصلحت اور ضرورت کے تحت یا دفع مضرت کے لیے شریعت کے منشا کے مطابق اس پر کوئی حکم شرعی لگاتے ہیں،

ان دونوں طرح کے مسائل اور عرف میں اگر اختلاف ہو جائے تو عرف کو اجتہادی وقیاسی مسائل پر ترجیح ہوگی، خواہ یہ عرف قدیم ہو یا حادث، ابن ہمام تو یہاں تک لکھ گئے ہیں کہ

ان العرف بمنزلة الاجماع	نص کی عدم موجودگی میں عرف کی حیثیت شرعاً
شرعاً عند عدم النص	اجماع کی سی ہے،

ابن عابدین نے اس مسئلہ پر متعدد جگہ بحث کی ہے

ان لم یخالفه من کل وجه	اگر عرف من کل الوجوہ نص کا مخالف نہ ہو
اذ کان الدلیل قیاسا فان	یا کوئی قیاسی حکم ہو تو عرف کا اعتبار
العرف معتبراً (ص۱۱۶)	کیا جائے گا۔

دوسری جگہ اسے ذرا اور تفصیل سے لکھتے ہیں:

فیما اذا خالف العرف ما هو	اگر عرف ظاہر الروایہ کا معارض ہو تو اس کی
ظاهر الروایة فنقول اعلم	تفصیل یہ ہے، جان لو کہ فقہی مسائل یا تو
ان المسائل الفقهیة اما ان	صراحۃً کتاب سنت کے نصوص سے ثابت ہیں
تکون ثابتة بصریح النص	تو اس کا بیان پہلی فصل میں ہو چکا یا تو وہ

وهي الفصل الاول واما ان
تكون ثابتة بضرب اجتهاد
ورأي وكثير منها ما يبنيه المجتهد
على ما كان في عرف زمانه بحيث
لو كان في زمان العرف الحادث
لقال بخلاف ما قاله اولاً ولهذا
قالوا في شروط الاجتهاد انه
لابد من معرفة عادات الناس
فكثير من الاحكام تختلف باختلاف
الزمان لتغير عرف اهله......
بحيث لو بقي الحكم على ما كان
عليه اولاً للزم منه المشقة و
الضرر بالناس ولخالف قواعد
الشريعة المبنية على التخفيف
والتيسير ودفع الضرر والفساد
لبقاء العالم على اتم نظام واحسن
احكام ولهذا ترى مشائخ
المذاهب خالفوا ما نص عليه
المجتهد في مواضيع كثيرة (ص ۱۲۵)

اجتہاد و قیاس سے ثابت ہوتے ہیں تو مجتہد
جن مسائل کا استنباط کرتا ہے ان میں بیشتر
اس کے زمانہ کے عرف پر مبنی ہوتے ہیں، چنانچہ
اگر وہ کسی دوسرے عرف کے زمانہ میں موجود
ہوتا تو اس نے جو کچھ کہا ہے خود ہی اس کے خلاف
وہ فتوی دیتے، اسی بنا پر اجتہاد کی شرائط
میں یہ شرط بھی ہے کہ مجتہد کے لیے ضروری ہے کہ
وہ لوگوں کی عادات و اعراف سے واقف ہو
تو بہت سے احکام عرف زمانہ کے بدلنے سے بدل
جاتے ہیں، اور اگر اس تبدیلی کے ساتھ
حکم اجتہادی نہ بدلے تو اس سے مشقت اور
لوگوں کی تکلیفوں میں اضافہ ہوگا اور یہ
بات شریعت کے ان اصولوں کے بالکل
خلاف ہوگی، جو اس نے تخفیف و آسانی
اور دفع ضرر اور فساد کے مٹانے کے لیے
بنائے ہیں تاکہ اس دنیا کا نظام بہتری و پائداری
اور قانونی اچھائی کے ساتھ چل سکے، چنانچہ
مشائخ حنفیہ نے قدیم اہل اجتہاد کے بہتسے
مجتہدات کے خلاف رائے دی ہے۔

پھر بہت سی مثالیں دینے کے بعد لکھتے ہیں:-

فهذا كلها وامثاله دلائل واضحة	یہ تمام مثالیں جو اوپر دی گئی ہیں وہ اس بات
على ان المفتي ليس له الجمود	کا بین ثبوت ہیں کہ مفتی اور مجتہد میں ایسا
على المنقول في كتب ظاهر الرواية	جمود نہیں ہونا چاہیے کہ ظاہر الروایۃ میں جو کچھ
من غير مراعاة الزمان واهله	ہے زمانہ کے حالات کا جائزہ لیے بغیر اسی سے
والا يضيع حقوقا كثيرة ويكون	چمٹا رہے، اگر وہ ایسا کرے گا تو بہت سے
ضرره اعظم من نفعه (ص ۱۳۱)	اہل حقوق کے حقوق ضائع کر دے گا اور
	اس کا نقصان نفع کے مقابلہ میں زیادہ ہوگا۔

منصوص احکام کے مقابلہ میں تو عام فقہاء نے عرف عام ہی کو تخصیص کا حق دیا تھا اور جن فقہاء نے عرف خاص کو تخصیص کا حق دیا تھا انھوں نے اس کے لیے بڑی شرطیں لگائی ہیں۔ لیکن اجتہادی مسائل اور عرف میں تعارض ہو تو عرف عام ہی کو نہیں بلکہ عرف خاص کو بھی ترجیح ہوگی۔

فان قلت اذا كان على المفتي	اگر تم یہ سوال کرو کہ جب مفتی پر عرف کا لحاظ
اتباع العرف وان خالف المنصوص	ضروری ہے خواہ وہ کتب ظاہر الروایۃ کے
عليه في كتب ظاهر الرواية	مندرجات کے خلاف ہی کیوں نہ ہو تو کیا
فهل هنا فرق بين العرف	مخالفت میں عرف عام اور عرف خاص
العام والخاص كما في قسم	دونوں کی حیثیت ایک ہی ہوگی، یا جیسا کہ پہلی
الاول قلت فرق بينهما هنا	صورت میں فرق تھا یہاں بھی وہی فرق رہے گا
الا من جهة ان العرف يثبت	تو میری طرف سے یہ جواب ہے کہ اجتہادی مسائل
به الحكم العام والعرف الخاص	کی مخالفت کے سلسلہ میں عرف عام اور عرف خاص

یثبت بہ الحکم الخاص   دونوں کی حیثیت ایک ہی ہے مگر البتہ اتنا فرق

(ص ۱۳۳)   ضرور ہے کہ عرف عام کی بنا پر جو کچھ حکم دیا جائے گا

اس کا تعلق ہر گروہ اور ہر ملک سے ہوگا اور جو عرف خاص

کی بنا پر حکم دیا جائیگا اس کا حکم عرف خاص کے حلقہ

ہی تک محدود ہوگا۔

چند مثالیں | متاخرین فقہاء نے عرف کے تغیر اور تبدل کی بنا پر بیشتر اجتہادی مسائل میں اپنے پیش رو مجتہدین سے اختلاف کیا ہے۔ دو چار مسائل کا اوپر ضمناً ذکر آچکا ہے۔ دو چار مثالیں یہاں اور پیش کیجاتی ہیں تاکہ اس مسئلہ کی پوری وضاحت ہو جائے۔

۱۔ شہد کی مکھی اور ریشم کے کیڑوں کی خرید و فروخت کے بارے میں امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی رائے ہے کہ ان کی خرید و فروخت جائز نہیں ہے۔ کیونکہ ان کی حیثیت حشرات الارض کی سی ہے۔ جن کی نہ تو کوئی قیمت ہوتی ہے اور نہ مال بننے کی ان میں صلاحیت ہوتی ہے۔ لیکن امام محمد نے جب اپنے زمانہ میں یہ دیکھا کہ لوگ عام طور پر ان کی خرید و فروخت کرکے ان سے مالی فائدہ حاصل کرتے ہیں تو انھوں نے اس عرف عام کی وجہ سے ان کو عام حشرات الارض سے نکال کر اموال متقومہ کی فہرست میں داخل کر دیا۔ اجتہاد کا یہ اختلاف محض عرف و رواج کے اختلاف کی وجہ سے ہوا ہے، چونکہ اس کے بارے میں کوئی نص موجود نہیں تھی اور امام صاحب کے زمانہ میں اس کی خرید و فروخت نہیں ہوتی تھی، اس لیے اسے عام حشرات الارض کی طرح مال غیر متقومہ قرار دیا، اور امام محمد نے اپنے زمانہ کے لحاظ سے اسے مال متقومہ ٹھہرایا۔

۲۔ قیاس یہ چاہتا ہے کہ حاکم کے پاس جو دعویٰ بھی آئے اسے وہ سنے اور پھر ثبوت و شہادت کے بعد اس کی تحقیق میں جو آئے اس کے مطابق فیصلہ کرے، لیکن فقہاء نے اس صورت میں اس قیاس

کو ترک کر دیا ہے جب کسی عورت کا مہر معجل مقرر ہو اور خلوت صحیحہ کے بعد وہ یہ دعویٰ کرے کہ میرے شوہر نے میرے مہر معجل کا ایک حبہ بھی ادا نہیں کیا اس لیے مجھے اس سے پورا مہر دلایا جائے تو حاکم اس دعویٰ کو قبول نہیں کرے گا، بلکہ پوچھ گچھ کیے بغیر وہ دعوی کو خارج کر دے گا۔ اس لیے کہ جہاں مہر معجل کا رواج ہوتا ہے وہاں عام طور پر یہ دستور ہوتا ہے کہ خلوت سے پہلے ہی پورا مہر یا اس کا بعض حصہ ادا کر دیا جائے، اس لیے اس عرف کی وجہ سے اس کا دعویٰ سماعت کے بغیر خارج کر دیا جائے گا، بشرطیکہ کوئی دوسرا قرینہ اس کے سماع کے لیے موجود نہ ہو۔ البتہ اگر وہ یہ دعوی کرے کہ مہر کا کچھ حصہ باقی رہ گیا ہے تو یہ دعویٰ حاکم ضرور سنے گا۔ اس لیے کہ یہ ممکن ہے کہ اس نے کچھ حصہ دے دیا ہو اور کچھ باقی لگا دیا ہو۔

۳۔ اگر کوئی غاصب کسی کی کوئی چیز غصب کر کے اس میں ایسا اضافہ کر دے کہ اس چیز کی قیمت بڑھ جائے، مثلاً کسی نے کسی کی زمین دبالی اور اس میں باغ لگا دیا، یا مکان بنا دیا تو مدعی جب اسلامی عدالت میں دعویٰ کرے گا تو عدالت اس سے یہ کہے گی کہ تم مکان یا باغ کی قیمت ادا کر کے اپنی زمین یا باغ اور مکان واپس لے لو یا پھر زمین کی قیمت لے کر مکان یا باغ سے غاصب کے حق میں دست بردار ہو جاؤ۔ یہ زیادتی کی صورت تھی، اگر غاصب نے اس میں کوئی ایسا تصرف کیا ہے جس سے مغصوبہ چیز کی قیمت میں معمولی سی کمی آگئی ہو،[ؒ] مثلاً اس نے سفید کپڑے کا ایک تھان چرا لیا اور اس کو سیاہ رنگ میں رنگ دیا تو اب اگر وہ مال برآمد ہو جائے تو امام صاحبؒ کی رائے ہے کہ سیاہ رنگ میں رنگ دینے کی وجہ سے اس کپڑے کی قیمت کم ہو گئی تو اس کمی کی وجہ سے تھان کی واپسی کے ساتھ چور سے کچھ جرمانہ بھی مالک کو دلایا جائے گا۔ لیکن صاحبین کہتے ہیں کہ چور سے مالک کو تاوان بالکل نہیں دلایا جائے گا اس لیے کہ رنگ دینے کی وجہ سے کپڑے کی حیثیت اور قیمت میں کوئی کمی نہیں آئی بلکہ کچھ اضافہ ہو گیا ہے، اس اختلاف کی وجہ عرف ہے۔ فقہاء نے لکھا ہے کہ امام صاحب کے زمانہ یعنی اموی دور میں سیاہ لباس مذموم سمجھا جاتا تھا اس لیے امام صاحب

لہ اگر غیر معمولی کمی آجائے گی تو بہرحال تاوان ادا کرنا ہوگا۔

اس کو نقص پر محمول کیا اور صاحبین کے زمانہ یعنی عباسی دور میں اس رنگ نے امتیازی حیثیت اختیار کر لی تھی، کیونکہ خلفائے عباسیہ کا لباس سیاہ رنگ کا ہوتا تھا، اس لیے انھوں نے اس کو زیادتی پر محمول کیا،

۴۔ شہادت کے لیے عادل ہونے کی جو شرط ہے اس میں امام صاحب نے صرف ظاہری عدالت کو کافی سمجھا ہے، لیکن صاحبین نے ظاہری عدالت کے ساتھ اسکے حالات کی مزید تحقیق و تفتیش کا حکم بھی دیا ہے، چونکہ امام صاحب کے زمانہ میں معاشرہ کے افراد میں اتنی پوشیدہ برائیاں نہیں پیدا ہوئی تھیں جتنی کہ عہد عباسیہ میں پیدا ہو گئی تھیں، اس لیے صاحبین نے اس میں مزید شرطوں کا اضافہ کیا۔

۵۔ اسی طرح تعلیم قرآن، امامت اور اذان پر اجرت لینے کو متقدمین نے پسند نہیں کیا تھا لیکن متاخرین نے اس کی اجازت دیدی، متقدمین کے عہد میں بے شمار ایسے صاحب زہد و اتقا اور ایثار پسند علما موجود تھے، جو ان کاموں کی انجام دہی کو اپنے لیے سعادت سمجھتے اور بغیر کسی معاوضہ کے انھیں انجام دیتے تھے لیکن بعد میں یہ صورت باقی نہیں رہی اور ان کاموں میں رکاوٹ پیدا ہونے لگی، اس لیے بعد کے فقہاء نے اس کی اجازت دیدی،

۶۔ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ کوئی مطالبہ جب تک صاحب مطالبہ یا اس کے وکیل یا قائم مقام کو نہ دیا جائے اس وقت تک وہ ادا نہ سمجھا جائے لیکن فقہاء نے کنواری یا باکرہ لڑکی کے مہر کے بارے میں یہ قیاس ترک کر دیا ہے، اگر اس کا مہر اس کے باپ یا دادا میں سے کوئی بھی شوہر سے وصول کر لے تو اب عورت کو دوبارہ شوہر سے اس کے مطالبہ کا حق نہیں ہو سکتا، گو اس کا ایک پیسہ بھی وہ خود نہ پائے، البتہ اگر اس نے صراحۃً اس سے منع کر دیا ہو کہ اس کے باپ یا دادا کو نہ دیا جائے تو اسے مطالبہ کا حق ہو سکتا ہے،

ان مثالوں سے یہ بات پورے طور پر واضح ہو گئی ہو گی کہ جب عرف و عادت اور اجتہاد اور قیاسی مسائل میں ٹکراؤ پیدا ہو اور اس اجتہاد اور قیاس کی تائید کے لیے کوئی نص موجود نہ ہو تو عرف و عادت کو ترجیح دیجائے گی، (باقی)

امام ابوداؤد اور انکی سنن

از جناب مولوی ضیاء الدین صاحب اصلاحی رفیق دارالمصنفین

(۲)

تصنیفات | اصحاب طبقات وتراجم نے امام صاحب کی تصنیفات کا عموماً تذکرہ نہیں کیا ہے، حافظ ابن حجر نے آپ کے تلامذہ کے تذکرہ میں بعض کتابوں کا نام لیا ہے، جن کی انھوں نے روایت کی ہے، صاحب کشف الظنون نے بھی محض چند کتابوں کا ذکر کیا ہے، لیکن ابن ندیم نے الفہرست میں امام صاحب کی کئی کتابوں کا ذکر کیا ہے، مگر افسوس کہ ان میں سے ایک دو کے علاوہ سب نایاب ہیں، اس لیے ان کے متعلق کچھ نہیں کہا جا سکتا، جن کتابوں کے نام اور ان کے متعلق جو معلومات فراہم ہو سکے ہیں وہ پیش کیے جاتے ہیں۔

سنن ابی داؤد۔ یہ امام صاحب کی سب سے زیادہ مشہور کتاب ہے، اور اس کا مفصل تذکرہ آگے کیا جائے گا،

کتاب الرد علی اہل القدر۔ حافظ ابن حجر نے اس کا ذکر کیا ہے، اور امام صاحب کے شاگرد ابوعبد اللہ محمد بن احمد بن یعقوب متوثی بصری کو اس کا راوی بتایا ہے[1]، اس کے نام سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس میں قدریہ کے خیالات کا رد کیا گیا ہوگا۔

کتاب الناسخ والمنسوخ۔ حافظ ابن حجر، ابن ندیم اور ملا چلپی تینوں نے اس کا ذکر کیا ہے

[1] تہذیب ج ۴ ص ۱۷۰

...ابن حجرؒ نے امام صاحب کے ایک شاگرد ابو بکر احمد بن سلیمان نجار کو اس کا راوی بتایا ہے[1]، اس کے ...معلوم ہوتا ہے کہ اس میں ناسخ و منسوخ آیات وغیرہ پر بحث ہوگی،

کتاب المسائل - ... نے اس کا تذکرہ نہیں کیا ہے، حافظ ابن حجرؒ نے ابو عبید محمد بن علی ...ان آجری کے متعلق لکھا ہے کہ انھوں نے امام ابو داؤدؒ سے اس کی روایت کی ہے[2]، اور صاحب ...ف الظنون لکھتے ہیں:-

ولہ کتاب المسائل التی سأل عنہا الامام احمد[3]

ابو داؤد نے کتاب المسائل لکھی جس میں وہ سوالات درج ہیں جو انھوں نے امام احمدؒ سے کیے تھے،

اس تصریح سے معلوم ہوتا ہے کہ امام ابو داؤد نے اپنے استاد اور شیخ امام احمدؒ سے جو سوالات کیے ...اس میں ان ہی کے جوابات ہیں، لیکن یہ نہیں کہا جا سکتا کہ یہ سوالات کس نوعیت کے تھے،

مسند مالک - حافظ ابن حجرؒ نے اسماعیل بن محمد صفار کو اس کا راوی بتایا ہے[4]، صاحب کشف الظنون ...امام نسائی کی ایک کتاب کا نام بھی مسند مالک بتایا ہے[5]، ممکن ہے دونوں بزرگوں نے ایک نام کی ...کتابیں لکھی ہوں، امام نووی نے محمد بن صالح ہاشمی کے حوالہ سے جو روایت نقل کی ہے اس سے بھی اس مسند ...کا ثبوت ملتا ہے، وہ فرماتے ہیں:-

قال لنا ابو داؤد اقمت بطرسوس عشرین سنۃ اکتب المسند[6]

ہم سے ابو داؤد نے بیان کیا کہ وہ طرسوس میں ۲۰ سال تک مقیم رہ کر مسند لکھتے رہے۔

قرین قیاس یہی ہے کہ مسند سے مسند مالک ہی کی طرف اشارہ ہوگا۔

اس کتاب کا موضوع نام سے ظاہر ہے کہ وہ امام مالکؒ کی مسانید پر مشتمل ہوگی،

---

۱ تہذیب ج ۴ ص ۱۰۰ و الفہرست ص ۳۲۲ و کشف الظنون ج ۲ ص ۰۰۵ ۲ تہذیب ج ۹ ص ۱۰ ۳ کشف الظنون ج ۲ ص ۶۹۹ ۴ تہذیب ج ۱ ص ۲۰۱ ۵ کشف الظنون ج ۲ ص ۳۳۲ ۶ کتاب الاسماء واللغات ج ۲ ص ۲۲۶

کتاب المراسیل - صاحب کشف الظنون نے اس کا ذکر کیا ہے، اور معجم المطبوعات سے معلوم ہوتا ہے کہ ۱۳۱۰ھ میں چھپ بھی گئی ہے مگر ہم کی نظر سے نہیں گذری، اس رسالہ میں مرسل روایتیں جمع اور انکی حجیت وغیرہ پر بحث کی ہوگی۔

کتاب المصابیح اور **کتاب المصاحف** } ابن ندیم اور ملا چلپی دونوں نے ان کتابوں کا ذکر کیا ہے، لیکن ملا چلپی نے انہیں امام صاحب کے صاحبزادے ابوبکر عبداللہ بن ابی داؤد کی تصنیف بتایا ہے[1] اور یہی صحیح معلوم ہوتا ہے، ابن ندیم کے بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ اول الذکر کا موضوع حدیث ہے[2] ثانی الذکر کا موضوع اس کے نام سے ظاہر ہے،

کتاب البعث والنشور - ابن ندیم اور صاحب کشف الظنون دونوں نے اس کا ذکر کیا ہے[3] اس کے نام سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں بعث بعد الموت پر بحث ہوگی۔

کتاب التفسیر - صرف ابن ندیم نے اس کا ذکر کیا ہے، اور لکھا ہے کہ یہ امام طبری کی مشہور تفسیر کے زمانہ میں لکھی گئی تھی، چنانچہ لکھتے ہیں:

کتاب التفسیر عمله لما عمل	ابوداؤد نے کتاب التفسیر اس وقت لکھی جب
ابو جعفر الطبری کتابه[4]	ابو جعفر طبری نے اپنی تفسیر لکھی تھی،

کتاب نظم القرآن
کتاب فضائل القرآن
کتاب شریعة التفسیر
کتاب شریعة المقاری
} صرف ابن ندیم نے ان کا ذکر کیا ہے[5]، اور ان کے ناموں سے انکے موضوع کی وضاحت ہو جاتی ہے۔

---

[1] کشف الظنون ج ۲ ص ۱۰۳ و ۴۴۵ [2] الفہرست ص ۳۲۴ [3] ایضاً و کشف الظنون ج ۲ ص ۲۶۸
[4] الفہرست ص ۳۲۴ [5] ایضاً

سنن اور کتاب المسائل کے علاوہ غالباً سب کتابیں غیر مطبوع اور نایاب ہیں، ان سب کتابوں میں سب سے اہم سنن ابوداؤد ہے جس سے امام صاحب کا نام روشن ہوا، اس لیے اس کا تفصیلی ذکر کیا جاتا ہے۔

سنن ابی داؤد | یہ حدیث کی نہایت مشہور و معروف اور معتبر و مستند کتاب ہے، اور حدیث کی ان چھ کتابوں میں سے ایک ہے جنھیں امت نے صحاح کا درجہ دیا ہے، امام صاحب یوں تو مفسر بھی تھے اور فقیہ و مجتہد بھی اور علوم میں بھی پورا کمال رکھتے تھے، لیکن حدیث میں یگانہ تھے، اور اسی کی نسبت سے ان کو زیادہ شہرت حاصل ہوئی، تمام علماء و محدثین ان کی محدثانہ عظمت کے معترف تھے۔

امام المحدثین حضرت امام احمد بن حنبلؒ نے بھی جو ابوداؤد کے اجلۂ اساتذہ میں تھے، ان سے ایک حدیث کی روایت کی ہے، جس پر ابوداؤد کو بجا فخر و ناز تھا، جب انھوں نے سنن مرتب کی تو اس کو امام احمد کی خدمت میں پیش کیا، امام موصوف نے اس کی تحسین و توصیف کی، اصحاب تذکرہ لکھتے ہیں:

يقال انه صنفه قديما وعرضه على الامام احمد بن حنبل فاستجاده واستحسنه۲؎	بیان کیا جاتا ہے کہ ابوداؤد نے بہت پہلے جب سنن کی تصنیف کی تو اسے امام احمد کے سامنے پیش کیا، انھوں نے اسے بہتر بتایا۔

محمد بن مخلد فرماتے ہیں:

لما صنف السنن وقرأه على الناس صار كتابه لاهل الحديث كالمصحف يتبعونه واقرله اهل زمانه بالحفظ	ابوداؤد نے جب سنن تصنیف کی اور اسے لوگوں کے سامنے پڑھا تو اہل حدیث کے نزدیک وہ مصحف کی طرح قرار پائی اور انھوں نے اسکا اتباع کیا، اور اہل زمانہ نے ان کے حفظ کو تسلیم کیا۔

۱؎ تاریخ بغداد ج ۹ ص ۵۶ و ابن خلکان ج اول ص ۲۰۴ و تاریخ ابن کثیر ج ۱۱ ص ۵۵ ۲؎ تہذیب ج ۴ ص ۱۷۱

امام نووی کا بیان بھی قریب قریب ایسا ہی ہے۔[۱]

زکریا ساجی نے کتاب اللہ کے بعد سنن ابی داؤد کو درجہ دیا ہے

کتاب اللہ اصل الاسلام و سنن ابی داؤد عمود الاسلام[۲]	قرآن مجید اسلام کی بنیاد اور سنن ابوداؤد اس کا ستون ہے،

ممکن ہے اس بیان میں مبالغہ ہو مگر اس میں شبہہ نہیں کہ احکام و مسائل کے متعلق جو معلومات سنن ابوداؤد میں ملتے ہیں وہ کسی اور کتاب میں نہیں مل سکتے، اسی لیے ابو حامد غزالی کی رائے ہے کہ یکفی المجتہد معرفتہا من الاحادیث النبویۃ[۳]

اور ابن اعرابی نے لکھا ہے کہ

لو ان رجلا لم یکن عندہ من العلم الا المصحف الذی فیہ کتاب اللہ ثم ھذا الکتاب لم یحتج معہما الی شئ من العلم البتۃ[۴]	اگر کسی شخص کے پاس صرف وہ مصحف ہو جس میں کتاب اللہ ہو اور اس سنن کے علاوہ کوئی اور ذریعۂ علم نہ ہو تو اسے ان دو کی موجودگی میں کسی اور چیز کی قطعی ضرورت نہیں۔

بعض اہل نظر نے ان الفاظ میں ابوداؤد کے کمال فن کا اعتراف کیا ہے

الین لابی داؤد الحدیث کما الین لداؤد علیہ السلام الحدید[۵]	ابوداؤد کے لیے علم حدیث اسی طرح آسان اور سہل تھا جس طرح حضرت داؤد علیہ السلام کے لیے لوہا نرم کر دیا گیا تھا،

اور حدیث کی صحت و سقم کی پرکھ میں بخاری و مسلم کے بعد ابوداؤد کو شمار کیا ہے،

الذین اخرجوا و میزوا الثابت من	جن لوگوں نے روایات کی تخریج اور ثابت

---

[۱] تہذیب الاسماء واللغات ج ۲ ص ۲۲۴ [۲] تذکرۃ الحفاظ ج ۲ ص ۱۲۹ [۳] البدایہ والنہایہ ج ۱۱ ص ۵۵ [۴] معالم السنن مقدمہ ج اول ص ۸ [۵] ایضاً

المعلول والخطأ اربعة البخاري	معلول میں امتیاز کرنیوالے چار اشخاص
ومسلم وبعدهما ابو داود	ہیں، بخاری و مسلم اور ان کے بعد ابوداود
والنسائي[1]	اور نسائی بھی،

مشہور محدث اور صاحب مستدرک حاکم کے نزدیک امام ابوداود:-

امام الحديث بلا مدافعة[2]	بلاپس و پیش امام حدیث تھے،

امام خطابی جو سنن کے مشہور شارح بھی ہیں اور باکمال محدث بھی، فرماتے ہیں کہ:

ان كتاب السنن لأبي داود كتاب	سنن ابوداود ایک عمدہ کتاب ہے، علوم
شريف لم يصنف في علم الدين	دینیہ میں ایسی بے نظیر کتاب نہیں لکھی گئی،
كتاب مثله وقد رزق القبول	لوگوں میں اسے حسن قبول حاصل ہے اور
من الناس كافة فصار حكما بين	وہ اہل علم اور اصحاب فقہ کے مختلف طبقات
فرق العلماء وطبقات الفقهاء	میں حکم کی حیثیت رکھتی ہے، اس میں ہر ایک کی
على اختلاف مذاهبهم فلكل فيه	آسودگی اور اطمینان کا سامان ہے اور
ورد ومنه شرب وعليه معول	عراق، مصر، بصرہ، بلاد مغرب اور اکثر ممالک
اهل العراق واهل مصر وبلاد	کی معتمد علیہ ہے۔
المغرب وكثير من مدن اقطار	
الارض[3]	

علامہ ابن کثیر فرماتے ہیں:

وان السنن المشهورة المتداولة	ابوداود کی تصنیف سنن جو علماء کے درمیان

---

[1] معالم السنن مقدمہ جلد اول ص ۴ [2] تہذیب التہذیب ج ۴ ص ۱۷۱ [3] معالم السنن مقدمہ ج اول ص ۶

بین العلماء [1] — مقبول، مشہور اور متداول ہے۔

حافظ ابن جوزی جیسے ناقد اور ماہرِ فن کی رائے ہے کہ

كان من اكابر ائمة المحدثين — وہ کبار محدثین اور علماء میں شمار کیے جاتے تھے۔

وعلمائهم بالنقل وعلله ولم — اور ان جیسی کتاب السنن کسی اور نے

يسبقه احد الى مثل تصنيفه — پہلے نہیں لکھی ہے۔

كتاب السنن [2]

اس قسم کے اور بکثرت اقوال اور رائیں ہیں مگر ان کا استقصا مقصود نہیں۔

تعداد احادیث | سنن میں چار ہزار آٹھ سو حدیثیں ہیں، امام صاحب کے مشہور شاگرد اور سنن کے راوی ابوبکر بن داسہ ان کے حوالے سے بیان کرتے ہیں کہ "میں نے ۵ لاکھ احادیث جمع کی تھیں، پھر جب ان کا انتخاب کیا تو چار ہزار آٹھ سو رہ گئیں، یہی منتخب حدیثیں اس مجموعہ میں شامل ہیں، جو صحیح یا قریب قریب صحیح کے ہیں، اور انسان کو دین پر عمل کرنے کے لیے ان میں سے ۴ حدیثیں انما الاعمال بالنیات الخ [1]، من حسن اسلام المرء ترکہ ما لا یعنیہ [2]، لا یکون المومن مومنا حتی یرضی لاخیہ ما یرضی لنفسہ [3] اور الحلال بین والحرام بین وبین ذلک مشتبھات الخ [4] ہی کافی ہیں [3]۔

حضرت شاہ عبدالعزیز دہلویؒ نے کافی ہونے کا مطلب یہ بیان کیا ہے

"ایک مجتہد و مرشد کو شریعت کے کلی قواعد اور مشہور امور سے واقف ہونے کے بعد جزئی مسائل اور واقعات میں کسی اور چیز کی ضرورت نہیں ہوتی کیونکہ پہلی حدیث عبادات کی صحت و درستگی کے لیے، دوسری عمر عزیز کے اوقات کی حفاظت کے لیے، تیسری روایت پڑوسیوں، قرابتداروں اور دوسرے متعلقین اور متعارف لوگوں کے حقوق کی ادائگی کے لیے اور چوتھی حدیث

---

[1] البدایہ والنہایہ ج ۱۱ ص ۵۵ [2] صفوۃ الصفوۃ ج ۴ ص ۱۵ [3] شرح معالم السنن ج ۱ ص ۹ و تاریخ ابن خلکان وشذرات الذہب ج ۲ ص

ان تمام شکوک وشبہات اور تردد ات کے ازالہ کے لیے کافی ہے، جو علما اور ان کے دلائل کے اختلافات کی وجہ سے پیدا ہوتے ہیں"[1]

موضوع وبحث | ابوداؤد سے پہلے حدیث کی متعدد کتابیں مدون ہو چکی تھیں، ان میں سے بعض کو بڑی شہرت اور مقبولیت بھی حاصل ہو چکی تھی لیکن انھوں نے اپنی راہ سب سے الگ اختیار کی، اس سے پہلے کی تمام کتابیں جوامع اور مسانید کی فہرست میں داخل تھیں، یعنی ان میں سنن، احکام، تفسیر، اخبار، قصص اور مواعظ وآداب ہر قسم کی روایتیں تھیں، اس وقت تک تنہا سنن اور احکام کی روایتیں جمع کرنے کا کسی کو خیال نہ ہوا تھا، سب سے پہلے امام صاحب نے اس کی جانب توجہ کی، اور اپنی سنن میں صرف احکامی روایتیں جمع کیں، تفسیر، مناقب وفضائل، اخلاق وآداب، حکمت وموعظت اور قصص وغیرہ کی روایات اس میں شامل نہیں ہیں، اہل مکہ کے جواب میں جو مکتوب یا رسالہ انھوں نے تحریر کیا تھا، اس میں ایک جگہ لکھتے ہیں:-

ولم اصنف في كتاب السنن الا	میں نے سنن میں صرف احکام سے متعلق روایات
الاحكام ولم اصنف كتب الزهد	جمع کی ہیں، زہد اور فضائل اعمال کی احادیث
وفضائل الاعمال وغيرها	اس میں نہیں ہیں، یہ سب چاروں ہزار حدیثیں
فهذه الاربعة الآلاف	محض احکامی ہیں۔
كلها في الاحكام[2]	

مقام تصنیف | اصحاب سیر نے لکھا ہے کہ امام ابوداؤد کئی بار بغداد تشریف لے گئے اور وہیں انھوں نے سنن کی ترتیب وتالیف کا کام انجام دیا، اور ناقلین حدیث اور اصحاب روایت نے آپ سے اس کی نقل وروایت کی۔

---

[1] بستان المحدثین ص ۱۰۷، [2] رسالہ ابوداؤد سجستانی ص ۵

ثلاثیات | ابوداؤد نے سنن میں صرف ایک ثلاثی روایت نقل کی ہے، نواب صدیق حسن خاں صاحب فرماتے ہیں۔

وله ثلاثی واحد[1] اور ان کے یہاں صرف ایک ثلاثی روایت ہے۔

سنن کے متداول نسخے اور انکے رُواۃ | امام ابوداؤد سے سنن کی روایت کرنے والے آپ کے تلامذہ میں چار اشخاص زیادہ مشہور ہیں، اسی لیے ہر زمانہ میں سنن کے چار نسخے مشہور و متداول مانے جاتے رہے ہیں۔ ان چاروں نسخوں کی مختصر کیفیت حسب ذیل ہے:-

۱۔ نسخۂ لؤلؤی۔ یعنی ابوعلی محمد بن احمد بن عمرو لؤلؤی کا نسخہ جو ہندوستان اور مشرقی ملکوں میں رائج و مقبول ہے اور سب سے زیادہ مستند و معتبر مانا جاتا ہے، کیونکہ امام صاحب نے آخر عمر یعنی ۲۷۵ھ میں اس کا املا کرایا تھا اور اس کے بعد ہی ان کی وفات ہوگئی، اسلیے یہ گویا آخری نسخہ ہے۔

۲۔ نسخۂ ابن داسہ۔ یعنی حافظ ابوبکر محمد بن بکر بن محمد بن عبدالرزاق بن داسہ تمار بصری کا نسخہ، یہ بلاد مغرب میں مشہور و مقبول تھا، اس میں اور لؤلؤی کے نسخہ میں بڑی یکسانی ہے، کہیں کہیں محض تقدیم و تاخیر کا جزوی اختلاف ہے، کمی بیشی کے قسم کا کوئی اختلاف نہیں ہے، بعض علما کا بیان ہے کہ سب سے زیادہ کامل اور جامع یہی نسخہ ہے، مشہور شارح سنن علامہ خطابی کا ماخذ بھی یہی تھا، انھوں نے ۳۳۲ھ میں بصرہ میں ابن داسہ سے تحصیل علم اور روایت کی

۳۔ نسخۂ رملی۔ یعنی حافظ ابوعیسیٰ اسحاق بن موسیٰ بن سعید رملی کا نسخہ، یہ قریب قریب ابن داسہ کے نسخہ سے ملتا جلتا ہے، رملی ابوداؤد کے وراق تھے، فلسطین کا شہر رملہ ان کا وطن تھا۔

۴۔ نسخۂ ابن اعرابی۔ اس میں اور دوسرے نسخوں میں بڑا اختلاف اور نمایاں کمی ہے، چنانچہ کتاب الفتن و الملاحم، کتاب الحروف، کتاب الخاتم وغیرہ مکمل اور کتاب اللباس کا نصف حصہ اور کتاب الوضو، کتاب الصلوٰۃ اور کتاب النکاح کے بھی بیشتر حصے اس میں نہیں ہیں۔

---

[1] الحطہ فی ذکر الصحاح الستہ ص [illegible]

[illegible] خصوصیات | اصحاب صحاح کی طرح امام ابو داؤد بھی روایات کے سلسلے میں بہت [illegible]

ثقاہت، عدالت اور حفظ و ضبط پر اہل فن کا اتفاق ہے، محدثین نے ان کی کتاب کو صحاح کا درجہ [illegible]

اور ہر دور کے علما نے اس کے ساتھ بڑا اعتنا کیا، اس کی شرحیں لکھیں، درس و تدریس کے لیے [illegible]

منتخب کیا، امام صاحب نے اپنے ایک رسالہ میں جو انھوں نے اہل مکہ کو لکھا تھا، سنن کی خصوصیات [illegible]

متعلق بہت مفید معلومات جمع کر دیے ہیں، پہلے اس کا خلاصہ نقل کیا جاتا ہے:

سنن میں ۴ ہزار ۸ سو حدیثیں ہیں، جو سب صحیح یا قریب صحیح کے ہیں، ابو داؤد نے [illegible]

علم و یقین بھر صحیح بلکہ اصح روایتیں نقل کرنے کی سعی کی ہے اور ہمیشہ ان حدیثوں کو ترجیح دی ہے [illegible]

سند کے اعتبار سے بلند اور اعلیٰ درجہ کی ہیں، وہ مرسل حدیثیں اس وقت نقل کرتے ہیں جب ان کے

مقابلہ میں مسند و متصل روایات موجود نہیں ہوتیں، کیونکہ مراسیل بھی ائمہ متقدمین مثلاً امام مالک، امام ثوری

اور امام اوزاعی وغیرہ کے نزدیک لائق حجت اور قابل استناد ہیں، البتہ امام شافعی اور امام احمد نے

ان کی حجیت میں کلام کیا ہے، اس لیے امام صاحب نے مسند و متصل روایات کے نہ ہونے کی صورت

میں انھیں قابل حجت سمجھ کر نقل کیا ہے، مگر خود انھوں نے بھی تصریح کر دی ہے کہ وہ متصل روایتوں

کی طرح قوی نہیں سمجھی جائیں گی۔

وہ متروک الاحادیث راویوں سے روایت کرنے میں قطعی پرہیز کرتے ہیں، اسی طرح منکر اور ضعیف

الاسناد روایتوں کو بھی قابل اعتنا نہیں سمجھتے، ضعیف و منکر روایتیں انھوں نے اسی وقت نقل کی

ہیں جب اس باب میں ان کو صحیح روایت نہ مل سکی، مگر اس کے ضعف اور وجہ نکارت کو بھی ظاہر کر دیا

ہے، جن غیر صحیح الاسناد روایتوں کے بارہ میں امام صاحب نے سکوت اختیار کیا ہے وہ قابل استدلال

اور صالح (درست) سمجھی جائیں گی۔

ابو داؤد نے حسن تالیف اور پڑھنے والوں کی سہولت کا بھی پورا خیال رکھا ہے، اگر کسی باب میں

متعدد روایات مروی ہوتی ہیں تو وہ صرف ایک یا دو روایت بیان کر دیتے ہیں، اور کئی روایتیں نقل کرتے ہیں جب دوسری روایات میں کچھ نئی باتیں ہوتی ہیں، طویل حدیث کو بھی قاری کی سہولت کے لیے مختصر اور متعدد طرق سے مروی روایات کو قلم انداز کر دیا ہے، تمام طرق سے تخریج نہیں کی ہے۔

روایات کی نقل میں بڑے استقصار سے کام لیا ہے، احکام و مسائل کا کوئی گوشہ نظر انداز نہیں ہونے دیا ہے، اور تمام صالح اور صحیح الاسناد روایات کو جمع کر دیا ہے، غریب و شاذ روایات کے بجائے مشہور اور معمول بہ روایتیں جمع کرنے کا خاص خیال رکھا ہے۔

چونکہ انھوں نے اپنی تمام امکانی کوششیں اس کتاب کی صحت و جامعیت میں صرف کر دی ہیں اور اس کے بارہ میں ان کا خیال ہے کہ

ولا اعلم شيئاً بعد القرآن الزم	میں قرآن مجید کے بعد کوئی ایسی کتاب نہیں جانتا
للناس ان يتعلموا من هذا الكتاب	جس کا پڑھنا لوگوں کے لیے اس کتاب سے
ولا يضر رجلا ان لا يكتب شيئا	زیادہ ضروری ہو، اگر کوئی شخص ان دونوں
من العلم بعد ما يكتب هذه	کے علاوہ کسی اور علم کو نہ حاصل کرے تو اس کے
الكتب واذا نظر فيه وتدبره	لیے کوئی مضرت نہ ہوگی، جب اس میں غور و
وتفهمه حينئذ يعلم مقداره[1]	فکر سے کام لیا جائیگا تو اس کی اہمیت کا اندازہ ہوگا۔

علما نے ان کے اس قول کی متعدد طریقوں سے تعبیر کی ہے، جن میں سے بعض کو ہم ذکر کر چکے ہیں ابو العلاء محسن واداوی کا بیان ہے کہ انھوں نے خواب میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے سنا ہے کہ من اراد ان يستمسك بالسنن فليقرأ سنن ابی داؤد۔

حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی نے کتب حدیث کے دوسرے طبقہ (سنن ابی داؤد، جامع ترمذی

---

[1] رسالہ ابو داؤد ص ۷

اور سنن نسائی) کی جو خصوصیات تحریر فرمائی ہیں، ان کو ہم اپنے مضمون "امام نسائی اور ان کی سنن" میں نقل کر چکے ہیں، اس لیے اب اس کے اعادہ کی ضرورت نہیں، اب اس کی بعض خصوصیات کا ذکر کیا جاتا ہے:

(۱) اس میں صرف احکام و مسائل سے متعلق روایات ہیں، امام ابوداؤد سے پہلے جو جوامع اور مسانید لکھے گئے تھے ان میں سنن، احکام، مواعظ، آداب وغیرہ مختلف موضوع کی احادیث جمع کی گئی تھیں، ابوداؤد نے محض احکام و سنن کی روایتیں اکٹھا کیں، اس لیے یہ کتاب علماء اور اصحاب فن کی نگاہ میں خاص اہمیت رکھتی ہے، امام نووی لکھتے ہیں: ولهذا احل کتابه عند الأئمة اصل الحديث وعلماء الاثر محل العجب فضربت فيه اكباد الابل ودامت اليه الرحل (كتاب الاسماء واللغات ص ۲۲۴)

(۲) نقل و ترتیب میں بڑی حد تک استقصاء اور حسن ترتیب کا پورا خیال رکھا گیا ہے، امام خطابی فرماتے ہیں کہ کتاب شریف لم یصنف فی علم الدین مثله۔ ایک دوسرے موقع پر لکھتے ہیں کہ الا ان کتاب ابی داؤد احسن رصفا۔

(۳) اس میں روایات کی تکرار نہیں، کثرتِ طرق کو نظر انداز اور طویل حدیثوں کو مختصر کیا گیا ہے جہاں تکرار نظر آتا ہے، ان میں کوئی نئی بات ہے۔

(۴) اس میں صحیح الاسناد، قوی، متصل اور مرفوع روایتوں کو نقل کرنے کا خاص اہتمام کیا گیا ہے، ضعیف، منکر اور مرسل روایتیں صرف اس صورت میں نقل کی گئی ہیں جب ان کے مقابلہ میں صحیح روایتیں نہ مل سکیں، اس صورت میں بھی ضعف کے پہلوؤں کی طرف اشارہ کر دیا گیا ہے، مگر اس قسم کی حدیثیں بہت کم ہیں، علامہ ذہبی سیر النبلاء میں لکھتے ہیں کہ سنن ابی داؤد اعلیٰ اور مستند وہ روایتیں ہیں جن کی شیخین نے تخریج کی ہے، اس قسم کی حدیثیں نصف کتاب پر مشتمل ہیں، اس کے بعد وہ روایتیں ہیں جنکی شیخین میں سے کسی ایک نے تخریج کی ہو، اس کے بعد ان روایتوں کا درجہ ہے جن کی سند اقوی، جید ہے اور وہ علت و شذوذ

سے پاک ہیں، پھر وہ حدیثیں ہیں جو صالح سمجھی جاتی ہیں، اور دو تین طریقوں سے مروی ہونے کی بنا پر علماء نے انھیں قبول کر لیا ہے، جو بعض روایتیں راوی کے سوء حفظ کی وجہ سے ضعیف ہیں ان کے بارہ میں ابو داؤد نے سکوت اختیار کیا ہے، اور بعض راوی کے لحاظ سے ایسی ضعیف بھی ہیں جن کے ضعف کی انھوں نے نشاندہی کر دی ہے، اور کبھی وہ ضعف کے بارہ میں اس لیے خاموش رہتے ہیں کہ نکارت کا پہلو بہت واضح اور مشہور ہوتا ہے،

لیکن ذہبی کے اس بیان سے علماء کو اتفاق نہیں، چنانچہ علامہ خطابی لکھتے ہیں:

محدثین کے نزدیک حدیث کی تین قسمیں ہیں (۱) صحیح (۲) حسن (۳) سقیم۔ امام ابو داؤد کی کتاب صحیح اور حسن دونوں قسموں کی جامع اور سقیم کی مختلف بڑی اور اہم قسموں مثلاً موضوع مقلوب اور مجہول وغیرہ سے یکسر خالی اور پاک ہے، اگر شاذ و نادر اس قسم کی روایتیں آگئی ہیں تو امام صاحب اس کی حقیقت و نوعیت بیان کر کے ذمہ داری سے عہدہ برا ہو گئے ہیں۔

حقیقت واقعہ یہ ہے کہ حدیث کی تمام اہم اور معتبر کتابوں کی طرح اس میں بھی امام صاحب کے غایت اہتمام اور کامل احتیاط کے باوجود ضعیف روایتیں موجود ہیں، خود امام صاحب کا بیان ہے کہ انھوں نے اپنے علم و یقین میں صحیح روایتیں جمع کی ہیں، جن ابواب میں ایسی روایتیں نہیں مل سکی ہیں ان میں ضعیف اور ایسے راویوں کی روایتیں بھی نقل کی ہیں جن کا اپنے شیوخ سے صرف چند روایتوں کا سماع ثابت ہے، مگر اس طرح کی ضعیف روایتیں بہت کم اور صحیح کے مقابلہ میں نہ ہونے کے برابر ہیں یہی وجہ ہے کہ سنن کے ۱۸ اجزاء میں جو چار ہزار آٹھ سو حدیثوں پر مشتمل ہے، صرف ایک جز کے بقدر مرسل روایتیں ہوں گی اور ان کی تعداد ۶ سو سے زیادہ نہ ہوں گی، اس لیے اس سے سنن کی اہمیت میں کوئی فرق نہیں آسکتا، کیونکہ امام صاحب کے شرائط بھی سخت ہیں،

البتہ بعض صحیح حدیثوں کو نظر انداز کر دینا بظاہر قابل اعتراض ہے، اس کا امام صاحب نے جو

جواب دیا ہے اس سے یہ اعتراض ختم یا بہت ہلکا ہوجاتا ہے، فرماتے ہیں جس روایت کی صحت کا پہلو مجھ پر مخفی رہا، یا اس کو سمجھنے سے قاصر رہا، یا عوام کے لیے کسی روایت کا نقل کرنا باعث ضرر ہو سکتا تھا تو اس کو ترک کر دیا ہے،

(۶) سنن کی ایک نمایاں اور اہم خصوصیت اس کی فقہی حیثیت ہے، اس کے متعلق "اکثر فقہا" امام خطابیؒ کا مشہور مقولہ ہے، اس میں شبہہ نہیں کہ امام ابوداؤد ایک کامل الفن مجتہد اور فقیہ بھی تھے، اسی لیے مشہور ہے کہ اصحاب صحاح میں امام بخاریؒ کے بعد فقہ و اجتہاد میں سب سے زیادہ بصیرت انھیں حاصل تھی، اور گو وہ امام ترمذی کی طرح فقہا اور ائمہ مجتہدین کے اقوال و مسالک نہیں بیان کرتے اور نہ سنن کی کتاب میں اس کی ضرورت تھی، مگر اس کے باوجود ترجمۃ الباب میں اس کی پوری رعایت کی ہے، اور محض ابواب کے عنوان سے احکام اور احادیث کا منشا معلوم ہو جاتا ہے، اور اہل نظر اس سے مسائل کا استنباط کر سکتے ہیں،

(۷) امام ترمذی کی طرح ابوداؤد کی بھی اکثر و بیشتر روایتیں مشہور اور فقہا، صحابہ، تابعین، ائمہ مجتہدین اور عام علما کی معمول بہا ہیں، اور ان کو محدثین و فقہا کا اعتماد و اعتبار ہے اور وہ علما کے اختلافات میں فیصلہ کن حیثیت رکھتی ہے۔ اس لیے عراق، مصر، بلاد مغرب اور بیشتر مقامات کے علما، و فقہا، میں سنن کو بڑی مقبولیت حاصل رہی اور انھوں نے اس کے ساتھ بڑا اعتنا کیا ہے،

(۸) سنن ابی داؤد امام ثوری، امام مالک اور امام شافعی وغیرہ محدثین اور فقہا، کے مسالک کے لیے اصل اور بنیاد کی حیثیت رکھتی ہے،

(۹) امام ابوداؤد رواۃ کے ناموں، کنیتوں اور القاب کے اجمال کی تفصیل اور ان کے ثقاہت و عدم ثقاہت کے بارہ میں بھی بحث و تحقیق کرتے ہیں،

شروح اور تعلیقات | سنن ابی داؤد کی اہمیت اور فائدہ رسانی کی وجہ سے ہر زمانہ کے علمار نے اسکے ساتھ

بڑا اعتنا کیا ہے، اور اس کی شرحیں، حواشی لکھے اور مختصرات مرتب کیے، اور ان میں اسکے مشکلات حل کیے، اہم مباحث اور رواۃ اور غریب الفاظ وغیرہ مختلف پہلوؤں کی تحقیقات کی، ذیل میں ان شروں کا مختصر تذکرہ کیا جاتا ہے،

معالم السنن | مشہور محدث امام خطابی یعنی ابوسلیمان حمدؒ[1] بن محمد بن ابراہیم بن خطاب، خطابی و بستی المتوفی ۳۸۸ھ کی شرح جو بہت مشہور اور سب سے قدیم اور سب میں ممتاز شرح ہے، یہ شرح مطبوعہ علمیہ حلب سے چار جلدوں میں نہایت اہتمام سے شائع ہوئی ہے،

خطابی اپنے زمانہ کے بڑے فاضل ادیب، شاعر اور مورخ و مصنف بھی کچھ تھے، فقہ اور حدیث میں خصوصیت کے ساتھ کمال رکھتے تھے، ابوبکر بن داسہ، ابوسعید ابن اعرابی (رواۃ سنن) کے علاوہ دوسرے باکمال محدثین سے علم حدیث کی، اور ابوعلی اور قفال وغیرہ سے فقہ کی تحصیل کی، معالم السنن کے علاوہ ان کی اور کئی کتابیں مثلاً غریب الحدیث، اعلام السنن (شرح بخاری) اصلاح غلط المحدثین، کتاب العزلۃ، کتاب الشجاج اور کتاب شان الدعاء وغیرہ ہیں، علم و فضل کی طرح زہد و تقوی میں بھی ممتاز تھے،

شرح قطب الدین | یعنی قطب الدین ابوبکر بن احمد بن وعین یمنی شافعی، متوفی ۶۵۲ھ نے چار ضخیم جلدوں میں اس کی شرح لکھی ہے، ان کے حالات نہیں ملتے،

تلخیص منذری | ابومحمد، زکی الدین عبدالعظیم بن عبدالقوی بن عبداللہ مصری متوفی ۶۵۶ھ نے اس کا اختصار کیا اور اس کا نام مجتبیٰ رکھا، منذری، فقہ، عربیت، قرأت اور حدیث کے جملہ فنون میں دستگاہ رکھتے تھے، اور نامور محدثین و فقہاء سے ان کو تلمذ حاصل تھا، ترغیب و ترہیب، تلخیص صحیح مسلم، تلخیص ابوداؤد، شرح تنبیہ، کتاب الخلافیات اور مذاہب السلف ان کی یادگار ہیں،

---

[1] بعض نے احمد لکھا ہے مگر وہ صحیح نہیں ہے،

جواب دیا ہے اس سے یہ اعتراض ختم یا بہت ہلکا ہوجاتا ہے، فرماتے ہیں جس روایت کی صحت کا پہلو مجھ پر مخفی رہا، یا اس کو سمجھنے سے قاصر رہا، یا عوام کے لیے کسی روایت کا نقل کرنا باعث ضرر ہو سکتا تھا تو اس کو ترک کر دیا ہے،

(۶) سنن کی ایک نمایاں اور اہم خصوصیت اس کی فقہی حیثیت ہے، اس کے متعلق "اکثر فقہا" امام خطابی کا مشہور مقولہ ہے، اس میں شبہہ نہیں کہ امام ابو داؤد ایک کامل الفن مجتہد اور فقیہ بھی تھے، اسی لیے مشہور ہے کہ اصحاب صحاح میں امام بخاریؒ کے بعد فقہ و اجتہاد میں سب سے زیادہ بصیرت انھیں حاصل تھی، اور گو وہ امام ترمذی کی طرح فقہا اور ائمہ مجتہدین کے اقوال و مسالک نہیں بیان کرتے اور نہ سنن کی کتاب میں اس کی ضرورت تھی، مگر اس کے باوجود ترجمۃ الباب میں اس کی پوری رعایت کی ہے، اور بعض ابواب کے عنوان سے احکام اور احادیث کا منشا معلوم ہو جاتا ہے، اور اہل نظر اس سے مسائل کا استنباط کر سکتے ہیں،

(۷) امام ترمذی کی طرح ابو داؤد کی بھی اکثر و بیشتر روایتیں مشہور اور فقہا، صحابہ، تابعین، ائمہ مجتہدین اور عام علما کی معمول بہا ہیں، اور ان کو محدثین و فقہا کا اعتماد و اعتبار ہے اور وہ علما کے اختلافات میں فیصلہ کن حیثیت رکھتی ہے۔ اس لیے عراق، مصر، بلاد مغرب اور بیشتر مقامات کے علما و فقہا میں سنن کو بڑی مقبولیت حاصل رہی اور انھوں نے اس کے ساتھ بڑا اعتنا کیا ہے،

(۸) سنن ابی داؤد امام ثوری، امام مالک اور امام شافعی وغیرہ محدثین اور فقہا کے مسالک کے لیے اصل اور بنیاد کی حیثیت رکھتی ہے،

(۹) امام ابو داؤد رواۃ کے ناموں، کنیتوں اور القاب کے اجمال کی تفصیل اور ان کے ثقاہت و عدم ثقاہت کے بارہ میں بھی بحث و تحقیق کرتے ہیں،

شروح اور تعلیقات | سنن ابی داؤد کی اہمیت اور فائدہ رسانی کی وجہ سے ہر زمانہ کے علما نے اسکے ساتھ

بڑا اعتناء کیا ہے، اور اس کی شرحیں، حواشی لکھے اور مختصرات مرتب کیے، اور ان میں اسکے مشکلات حل کیے، اہم مباحث اور رواۃ اور غریب الفاظ وغیرہ مختلف پہلوؤں کی تحقیقات کی، ذیل میں ان شروح کا مختصر تذکرہ کیا جاتا ہے،

معالم السنن | مشہور محدث امام خطابی یعنی ابوسلیمان حمد بن محمد بن ابراہیم بن خطاب، خطابی و بستی المتوفی ۳۸۸ھ کی شرح جو بہت مشہور اور سب سے قدیم اور سب میں ممتاز شرح ہے، یہ شرح مطبوعہ حلب سے چار جلدوں میں نہایت اہتمام سے شائع ہوئی ہے،

خطابی اپنے زمانہ کے بڑے فاضل ادیب، شاعر اور مورخ و مصنف بھی تھے، فقہ اور حدیث میں خصوصیت کے ساتھ کمال رکھتے تھے، ابوبکر بن داسہ، ابوسعید، ابن اعرابی (رواۃ سنن) کے علاوہ دوسرے باکمال محدثین سے علم حدیث کی اور ابوعلی اور قفال وغیرہ سے فقہ کی تحصیل کی، معالم السنن کے علاوہ ان کی اور کئی کتابیں مثلاً غریب الحدیث، اعلام السنن (شرح بخاری) اصلاح غلط المحدثین، کتاب العزلۃ، کتاب الشجاج اور کتاب شان الدعا، وغیرہ ہیں، علم و فضل کی طرح زہد و تقویٰ میں بھی ممتاز تھے،

شرح قطب الدین | یعنی قطب الدین ابوبکر بن احمد بن دعین یمنی شافعی، متوفی ۷۵۲ھ نے چار ضخیم جلدوں میں اس کی شرح لکھی ہے، ان کے حالات نہیں ملتے،

تلخیص منذری | ابومحمد، زکی الدین عبدالعظیم بن عبدالقوی بن عبداللہ مصری متوفی ۶۵۶ھ نے اس کا اختصار کیا اور اس کا نام مجتبیٰ رکھا، منذری، فقہ، عربیت، قرأت اور حدیث کے جملہ فنون میں درک رکھتے تھے، اور نامور محدثین و فقہاء سے ان کو تلمذ حاصل تھا، ترغیب و ترہیب، تلخیص صحیح مسلم، تلخیص ابوداؤد، شرح تنبیہ، کتاب الخلافیات اور مذاہب السلف ان کی یادگار ہیں،

۱؎ بعض نے احمد لکھا ہے مگر وہ صحیح نہیں ہے،

شرح نووی | مشہور محدث و شارح حدیث ابوزکریا محی الدین یحییٰ بن شرف نووی، دمشقی، متوفی ۶۷۶ھ کی شرح جو نا مکمل ہے، امام نووی حدیث و فقہ کے نامور امام تھے، زہد و تقویٰ میں یگانہ اور لذات دنیوی سے کنارہ کش تھے، حق گوئی اور بے باکی ان کا خاص وصف تھا، کل ۴۵ سال کی عمر میں انتقال کیا، شرح مسلم، شرح مہذب، تہذیب الاسماء واللغات، ریاض الصالحین، کتاب الاذکار، والخلاصہ والروضہ اور اربعین کے علاوہ جامع بخاری اور سنن ابی داؤد کی نا تمام شرحیں ان کی یادگار ہیں،

تہذیب السنن ابی داؤد | حجۃ الاسلام علامہ شمس الدین محمد بن ابوبکر بن ایوب بن سعد ابن القیم جوزی دمشقی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۷۵۱ھ کی تہذیب و شرح، یہ نہایت بلند پایہ اور مشہور کتاب ہے، اس میں معلول احادیث اور ان کے مشکلات پر فاضلانہ بحثیں ہیں، یہ کتاب شائع ہو چکی ہے،

شرح مغلطائی | یعنی حافظ علاء الدین مغلطائی بن قلیج متوفی ۷۶۲ھ کی نا تمام شرح، ان کے حالات امام نسائی کے تذکرہ میں تحریر کیے جا چکے ہیں،

شرح انتحاء السنن یا عجالۃ العالم | ابو محمود شہاب الدین احمد بن محمد بن ابراہیم بن ہلال مقدسی متوفی ۷۶۵ھ کی شرح، جس کا نام انتحاء السنن اور بعض نے عجالۃ العالم من کتاب المعالم بتایا ہے، یہ مکتبہ آستانہ سے چار جلدوں میں شائع ہوئی ہے،

شرح ابن ملقن | شیخ سراج الدین عمر بن علی بن ملقن شافعی متوفی ۸۰۴ھ کی شرح، اس کا نام زوائد علی الصحیحین ہے، یہ دو جلدوں میں ابوداؤد کی ان روایتوں کی شرح ہے جو صحیحین میں نہیں ہیں، ابن ملقن کے حالات امام نسائی والے مضمون میں لکھے جا چکے ہیں،

شرح عراقی | ابو زرعہ ولی الدین احمد بن عبد الرحیم عراقی متوفی ۸۲۶ھ نے بھی اس کی ایک نا تمام شرح لکھی ہے، یہ ابتدا سے سجدۂ سہو تک سات جلدوں میں ہے اور ایک دوسری جلد میں صیام، حج اور جہاد کا بیان ہے، اگر یہ شرح مکمل ہو جاتی تو تقریباً چالیس جلدوں پر مشتمل ہوتی، عراقی اپنے زمانہ میں

نامور اور صاحب علم و کمال تھے۔ انھوں نے اپنے والد اور ابن ملقن سے تحصیل علم کی تھی، شرح ابو داؤد کے علاوہ شرح البہجہ والنکتہ، مختصر المہمات، شرح جمع الجوامع اور شرح تقریب الاسانید وغیرہ ان کی متعدد تصانیف ہیں، علامہ سخاوی نے ان کے حالات بہت تفصیل سے لکھے ہیں۔

شرح ابن رسلان | ابوالعباس احمد بن حسین بن علی بن یوسف بن علی بن ارسلان معروف بہ رسلان الرملی المقدسی المتوفی سنہ ۸۴۴ھ نے بڑی مکمل اور جامع شرح لکھی تھی جو سخاوی کے بیان کے مطابق ۱۱ جلدوں میں تھی، علامہ حسین بن محسن انصاری کا بیان ہے کہ بعض عرب ممالک میں انھوں نے یہ شرح آٹھ ضخیم جلدوں میں دیکھی ہے، جو نہایت مفید اور عمدہ مطالب پر مشتمل ہے، مولانا شمس الحق مرحوم لکھتے ہیں کہ میں نے اس کا ایک حصہ دیکھا ہے، اس سے اندازہ ہوا کہ وہ نہایت عمدہ شرح ہے۔ زاہد الکوثری لکھتے ہیں من احسن شروح ابی داؤد۔

ابن رسلان حافظ ابن حجر کے ارشد تلامذہ میں ہیں، انھوں نے شرح میں ان کے بہت سے اقوال و آراء بھی نقل کیے ہیں، ابن رسلان حدیث کی طرح فقہ، تفسیر، اصول تفسیر، اصول حدیث اور عربیت وغیرہ میں بھی پوری مہارت رکھتے تھے، اور ان میں سے ہر موضوع پر انکی مفید تصانیف ہیں۔

شرح عینی | مشہور محدث و شارح بخاری علامہ بدر الدین محمود بن احمد عینی متوفی سنہ ۸۵۵ھ کی شرح جو صرف ایک جزء پر مشتمل ہے۔ ان کی شہرت تعارف سے مستغنی ہے، انکی متعدد تصانیف ہیں۔

شرح سیوطی | مشہور مفسر و محدث علامہ حافظ جلال الدین سیوطی متوفی سنہ ۹۱۱ھ نے بھی مرقاۃ الصعود الی سنن ابی داؤد کے نام سے اس کی شرح لکھی ہے۔

حاشیہ سندی | علامہ ابوالحسن سندی متوفی سنہ ۱۱۳۹ھ نے دیگر کتب صحاح کی طرح فتح الودود علی سنن ابی داؤد کے نام سے اس کا بھی حاشیہ لکھا ہے، جو بہت مشہور اور مقبول ہے، صاحب کشف الظنون لکھتے ہیں وھو شرح لطیف بالقول۔

العون المعبود یہ دونوں بھی سنن کی عمدہ شرحیں ہیں، ان کے متعلق بعض امور تحقیق طلب ہیں، اس لیے ان کے بارہ میں آیندہ لکھا جائے گا۔

الہدی المحمود لترجمہ سنن ابی داؤد نامور مترجم حدیث اور مشہور محدث و عالم نواب وقار نواز جنگ مولانا وحید الزماں بن مسیح الزمان شاہجہانپوری، متوفی ۱۳۳۸ھ مطابق سنہ ۱۹۲۰ء نے دو ضخیم جلدوں میں ایک شرح لکھی ہے جو شائع ہو چکی ہے، اس میں سنن ابی داؤد کا اردو ترجمہ اور تشریحی فوائد دونوں ہیں، مرحوم کے خدمات حدیث کا دائرہ بہت وسیع اور ان کے علمی کمالات گوناگوں ہیں، مولانا عبد الحلیم چشتی نے ان کے حالات میں ایک جامع کتاب لکھی ہے جو مکتبہ نور محمد کارخانہ تجارت کتب آرام باغ کراچی سے شائع ہو گئی ہے۔

بذل المجہود فی حل ابی داؤد ہندوستان کے مشہور عالم و محدث مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوری نے پانچ جلدوں میں یہ شرح لکھی ہے، جو بیش قیمت علمی و فنی معلومات و مباحث پر مشتمل ہے، اس میں احناف کے مسلک کو خاص طور سے احادیث سے ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے،

تبع تابعینؒ

اس میں امام ابو حنیفہ کے تین اجلہ تلامذہ کے علاوہ امام اوزاعی، عبد اللہ بن مبارک اور امام ابو سفیان ثوری وغیرہ کے سوانح اور ان کے علمی، مذہبی، اخلاقی کارناموں اور فقہی اجتہادات کی تفصیل بیان کی گئی ہے۔ شروع میں ایک مقدمہ ہے جس میں اس دور کی علمی تاریخ ہے۔

مولفہ مولانا مجیب اللہ صاحب ندوی

ضخامت : ۵۹۰ صفحات ، قیمت ۳۰ روپے

مینیجر

الذخائر والتحف کس کی تصنیف ہے؟

(از مولانا حبیب الرحمن صاحب اعظمی)

کتاب الذخائر والتحف تھوڑے دن ہوئے ڈاکٹر حمید اللہ صاحب کے مقدمہ کے ساتھ چھپی ہے اور معارف کے دو نمبروں (اپریل و مئی ۱۹۶۰ء) میں اس پر مفصل تبصرہ قاضی اطہر صاحب مبارکپوری کے قلم سے شائع ہو چکا ہے۔

ڈاکٹر صاحب نے اس کے مصنف القاضی الرشید بن الزبیر کی نسبت مقدمہ میں لکھا ہے کہ ان کا حال ہم کو کسی کتاب میں نہیں ملا، مگر کتاب کی اندرونی شہادتوں سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ پانچویں صدی ہجری کے ایک عالم تھے۔

ڈاکٹر صاحب کی اس رائے سے اختلاف کرتے ہوئے قاضی اطہر صاحب مبارکپوری نے معارف (دسمبر ۶۰ء) میں اپنی تحقیق یہ لکھی ہے کہ القاضی الرشید بن الزبیر کا تفصیلی ذکر تاریخ ابن خلکان میں موجود ہے، اور وہ پانچویں نہیں بلکہ چھٹی صدی کے ایک جامع الفنون عالم تھے۔

قاضی صاحب کا یہ بیان حرف بحرف صحیح ہے اور صرف یہی نہیں بلکہ القاضی الرشید کا تفصیلی ذکر ابن خلکان کے علاوہ یاقوت کی معجم الادباء، یافعی کی مرآۃ الجنان اور ابن العماد حنبلی کی شذرات الذہب وغیرہ میں بھی موجود ہے۔

لیکن سوال یہ ہے کہ کیا الذخائر والتحف ان ہی القاضی الرشید کی تصنیف ہے جن کا ذکر کتب مذکورۂ بالا میں ہے یا کسی دوسرے القاضی الرشید کی؟ قاضی اطہر صاحب کے بیان سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ

وہ اس کو ان ہی کی تصنیف مانتے ہیں، قاضی صاحب کے اس خیال کی کیا بنیاد ہے، اس کو انھوں نے ظاہر نہیں کیا اور نہ اپنے خیال کی تائید میں انھوں نے کوئی دلیل پیش کی،

اس کے برخلاف ڈاکٹر حمید اللہ صاحب کا خیال ہے کہ یہ کتاب ابن خلکان والے القاضی الرشید کی نہیں بلکہ ان کے دادا کی ہے، اور ڈاکٹر صاحب نے اپنے خیال کی تائید میں خود اس کتاب کی اندرونی شہادتیں پیش کی ہیں،

یہ واقعہ ہے اور دونوں فاضلوں کو یہ حقیقت تسلیم بھی ہے کہ القاضی الرشید باپ، بیٹے، پوتے، تینوں کا لقب ہے، اس لیے جب کسی کتاب کی نسبت یہ لکھا ہوا پایا جائے کہ وہ القاضی الرشید کی ہے تو یہ تحقیق ضروری ہو جاتی ہے کہ وہ کس القاضی الرشید کی ہے، اس کا ایک طریقہ یہ ہے کہ دیکھا جائے تذکرہ نویسوں نے کس کی تصنیفات میں اس کتاب کا ذکر کیا ہے، مگر یہ طریقہ سرسری ہے، علاوہ بریں یہ ضروری بھی نہیں کہ ہر مصنف کا تذکرہ کتابوں میں دستیاب ہو جائے، اور اگر دستیاب بھی ہو جائے تو ضروری نہیں کہ اس کی تمام تصنیفات کا ذکر بھی موجود ہو،

اس سے بہتر طریقہ یہ ہے کہ خود کتاب کا غائر مطالعہ کرکے ٹوہ لگائی جائے کہ یہ کس کی تصنیف ہو سکتی ہے، ڈاکٹر حمید اللہ صاحب نے یہی کیا ہے، اور وہ ایسا کرنے پر مجبور بھی تھے، اس لیے کہ اس وقت تک ان کو کسی القاضی الرشید کا تذکرہ کتابوں میں نہ مل سکا تھا، مگر اب پھر جبکہ ایک القاضی الرشید کا تذکرہ تاریخ ابن خلکان کے حوالہ سے قاضی صاحب پیش کر چکے ہیں، ڈاکٹر صاحب اپنی اسی رائے پر قائم ہیں کہ یہ کتاب ان کی نہیں ہے اس لیے کہ وہ چھٹی صدی کے ہیں، اور کتاب کی اندرونی شہادتوں سے ثابت ہوتا ہے کہ اس کا مصنف پانچویں صدی میں تھا،

اس بحث میں اپنی رائے ظاہر کرنے سے پہلے میں یہ بتا دینا ضروری سمجھتا ہوں کہ جن تین شخصیتوں کو لقب القاضی الرشید بتایا گیا ہے، وہ تینوں معروف ہیں، ایک تو وہی ابن خلکان والے القاضی الرشید

ام احمد ہے، دوسرے ان کے والد علی ہیں، اور تیسرے ان کے دادا ابراہیم ہیں، ان دونوں کا
ہمارے دونوں فاضلوں کو نہیں مل سکا ہے، حالانکہ ان دونوں کا ذکر الطالع السعید مطبوعہ
۳۳۱ھ میں موجود ہے، علی کی نسبت یہ مذکور ہے کہ وہ فاضل، شاعر اور رئیس تھے، اور انکی وفات
۵۴۲ھ میں ہوئی ہے، اور ابراہیم کی نسبت یہ مرقوم ہے کہ وہ ۵۴۲ھ میں اضلاع قوص کے حاکم
شید و مہذب ان کے پوتے تھے، ان کی وفات پر ابن النضر نے مرثیہ لکھا ہے، ابن النضر کا وہ
مشہور ہے،

اس تفصیل سے یہ بات واضح ہوگئی کہ احمد اور علی کا زمانہ چھٹی صدی ہے اور ابراہیم کا زمانہ
صدی ہے،

اب آیئے ان دلائل کا جائزہ لیجئے، جن کی بنا پر ڈاکٹر حمید اللہ صاحب نے الذخائر والتحف
بعث کا زمانہ پانچویں صدی قرار دیا ہے،

قاضی اطہر صاحب کے لکھنے کے مطابق ڈاکٹر صاحب نے اپنے مدعا کے ثبوت میں الذخائر
یہ عبارت پیش کی ہے، اھدی میخائیل سنہ ۴۴۴ مع رسول لہ ھدایا جلیلۃ مثلات
ابتنیس، اس ثبوت پر قاضی صاحب نے یہ جرح کردی ہے کہ "اس میں قاضی رشید کے ان ہدایا
کی تاریخ نہیں ہے، بلکہ میخائیل کے ہدایا بھیجنے کی تاریخ ہے"، قاضی صاحب کی یہ جرح بالکل
، اور واقعۃً اس سے ڈاکٹر صاحب کا مدعا ثابت نہیں ہوتا،

ڈاکٹر صاحب نے دوسری عبارت یہ پیش کی ہے اخبرنی خطیر الملک عند ورودہ
من الشام فی ذیقعدہ سنہ ۴۶۲ ان اقبال الدولۃ علی بن مجاھد- اس پر
حب نے یہ کلام کیا ہے کہ " اس میں خطیر الملک کے تینس آنے کی تاریخ ہے، قاضی رشید سے
ن کرنے کی تاریخ نہیں ہے۔"

اس مقام پر قاضی صاحب کے کلام کا آخری حصہ نہیں ہے، اس لیے کہ جب قاضی صاحب کو تسلیم ہے کہ سنہ ۴۴۳ھ خطیر الملک کے تنیس آنے کی تاریخ ہے، اور قاضی رشید کا کہنا ہے کہ جب سنہ ۴۴۴ھ میں وہ تنیس آئے تھے اسی وقت انھوں نے مجھ سے بیان کیا تھا، تو لازمی طور پر وہ قاضی رشید سے روایت کرنے کی بھی تاریخ ہوئی، اس کا انکار مکابرہ ہے،

اس کے بعد قاضی صاحب کا یہ کہنا کہ "پھر یہ تاریخ بھی محل نظر ہے...... ہو سکتا ہے سنہ کی تعیین کتاب میں غلط طریقہ سے ہو گئی ہو یا بعد میں نقل کی غلطی ہو" محض اس مفروضہ کی بنا پر کہ الذخائر، ابن خلکان والے قاضی رشید کی تصنیف ہے، لہذا اگر کسی دلیل سے اس مفروضہ کی صحت و واقعیت ثابت ہو تب تو قاضی صاحب کا یہ کلام موجہ ہے، ورنہ بلا وجہ وجیہ تاریخ کو محل نظر اور مصنف یا ناقل کو خاطی قرار دینا بڑی زیادتی ہے،

پھر تنہا یہی ایک مثال تو نہیں ہے، آگے اور مثالیں بھی آ رہی ہیں جن میں اسی طرح پانچویں صدی کے ہی سنین مذکور ہیں، تو قاضی صاحب کہاں کہاں تاریخ کے غلط اندراج کا دعویٰ کرتے پھریں گے مثلاً ڈاکٹر صاحب ایک یہ عبارت پیش کرتے ہیں: اهدى الامير ناصر الدولة ابو علی الحسن بن حمدان فی سنة ۴۶۳ الی ارمانوس اور اس کے بعد یہ عبارت پیش کرتے ہیں: اخبرنی ابو الفضل ابراهیم بن علی الكفرطابی بدمياط عند قدومه من قسطنطينية فی شهور سنة ۴۶۳ انه رآی علی ارمانوس۔

ان دونوں عبارتوں سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ناصر الدولہ نے سنہ ۴۶۳ھ میں ارمانوس کو ہدیہ بھیجا، اور ابو الفضل ابراہیم نے اس کو ارمانوس کے جسم پر دیکھا، یہ بات خود ابو الفضل نے مصنف کتاب سے اس وقت بیان کی جب وہ سنہ ۴۶۳ھ میں قسطنطنیہ سے دمیاط آئے تھے، فرمائیے کیا ان عبارتوں میں بھی قاضی صاحب تاریخ کے غلط اندراج کا دعویٰ کریں گے؟ اور اگر کریں گے تو یہ دعویٰ قابل قبول ہو سکے گا؟ جبکہ تاریخ

سے ثابت ہے کہ ارمانوس پانچویں ہی صدی میں تھا، اور اس نے ٹھیک اسی سال سنہ ۴۶۳ھ ہی میں سلطان الپ ارسلان کے مقابلہ میں نہایت ذلت آمیز شکست کھائی تھی۔

قاضی صاحب نے آخری عبارت پر ریمارک کرتے ہوئے پھر غور نہیں فرمایا اور یہ لکھ دیا کہ "۴۶۳ھ ابوالفضل ابراہیم کے قسطنطنیہ سے دمیاط آنے کی تاریخ ہے، قاضی رشید سے واقعہ بیان کرنے کی تاریخ نہیں" حالانکہ جب سنہ ۴۶۳ھ ابراہیم کے دمیاط آنے کی تاریخ ہے، اور قاضی رشید تصریح کرتے ہیں کہ اسی موقع پر ابراہیم نے مجھ سے واقعہ بیان کیا، تو لامحالہ وہ واقعہ بیان کرنے کی بھی تاریخ ہوئی۔

پھر اسے بھی جانے دیجئے، یہ تو بلا اختلاف ایک تاریخی حقیقت ہے کہ ارمانوس سنہ ۴۶۳ھ میں موجود تھا، اور مصنف ذخائر تصریح کرتا ہے کہ ابوالفضل ابراہیم نے ارمانوس کو دیکھا ہے، بس وہ اس کے معاصر ہیں اور ان کا زمانہ بھی پانچویں صدی ہے، پھر مصنفِ ذخائر کا بیان بھی ہے کہ ابوالفضل نے مجھ سے فلاں واقعہ بیان کیا، لہذا مصنف ذخائر خود اپنے بیان کی رو سے ابوالفضل کا معاصر ثابت ہوا، اور محقق ہوگیا کہ اس کا زمانہ پانچویں صدی تھا،

اسی طرح جب خزانۃ البنود والا قصر تاریخی شہادتوں کی رو سے سنہ ۳۵۰ھ میں تعمیر ہوا ہے اور مصنف ذخائر یہ اظہار کرتا ہے کہ اس وقت (ذخائر کی تصنیف کے وقت) تک اس کی تعمیر کو سو برس سے زائد ہوچکے ہیں، تو اس سے لازمی طور پر ثابت ہوتا ہے کہ اس کی تالیف سنہ ۴۵۰ھ کے کچھ بعد ہوئی ہے اور جب یہ بات ہے تو ضروری ہے کہ اس کا مصنف پانچویں صدی کے اعیان میں ہو، اور ابن خلکان والا قاضی رشید پانچویں کے بجائے چھٹی صدی کا فاضل ہے، اسی طرح اس کا باپ علی بن ابراہیم کا شمار بھی چھٹی صدی ہی کے فضلا میں ہے، اور ہرچند کہ وہ پانچویں میں بھی موجود رہا ہوگا، لیکن یہ بات قرین قیاس نہیں ہے کہ سنہ ۴۵۰ھ کے لگ بھگ اس کی عمر تصنیف و تالیف کی عمر ہو، ہاں ابن خلکان والے قاضی رشید کا دادا ابراہیم چونکہ سنہ ۴۳۸ھ میں ولایت قوص کا حاکم تھا اس لیے سنہ ۴۵۰ھ میں

اس کی عمر تصنیف و تالیف کی عمر ہو سکتی ہے،

بہر حال ڈاکٹر حمید اللہ صاحب کے دلائل کا جائزہ لینے کے بعد ہمارے نزدیک ان ہی کی مانے قرین صواب معلوم ہوتی ہے، اور ہمارا رجحان بھی اسی طرف ہے کہ الذخائر والتحف ابن خلکان والے القاضی الرشید کی تصنیف نہیں ہے، بلکہ وہ ان کے دادا القاضی الرشید ابراہیم کی تصنیف ہے، اور ہرچند کہ کسی مصنف کی یہ تصریح کہ الذخائر القاضی الرشید ابراہیم کی تصنیف ہے، ہمارے سامنے موجود نہیں ہے، تاہم کتاب کی اندرونی شہادتوں کے بعد کسی دوسرے قاضی رشید کو اس کا مصنف قرار دینا ممکن نہیں ہے،

پھر یہ بات مشترک الورود ہے، اس لیے کہ مصنف نے القاضی الرشید احمد کی تالیفات میں بھی الذخائر والتحف کا نام نہیں لیا ہے، ہمارے علم میں ان کی تالیفات کی سب سے زیادہ تفصیل یاقوت نے دی ہے، مگر یاقوت نے بھی اس کا نام نہیں لیا ہے، ہاں یاقوت کے یہاں احمد کی تالیفات میں ایک کتاب کا نام الھدایا والطرف ضرور پایا جاتا ہے، جو نام سے الذخائر والتحف ہی کے قسم کی کوئی کتاب معلوم ہوتی ہے، مگر قطعی طور پر یہ نہیں کہا جا سکتا کہ یہ الذخائر والتحف ہی ہے یا قوت یا یاقوت کے کسی پیشرو نے غلطی سے اس کا نام الھدایا والطرف ذکر کر دیا ہے، اس لیے کہ اس قطعی فیصلہ سے مطبوعہ الذخائر والتحف کی اندرونی شہادتیں مانع ہیں، نیز ہو سکتا ہے کہ دادا کی تقلید میں پوتے نے بھی اسی موضوع پر کچھ زیادہ شرح و بسط کے ساتھ لکھا ہو، اور مزید اضافے کیے ہوں،

یہ بحث تو ختم ہو گئی، مگر اسی ضمن میں دو تین باتیں اور ذکر کرنے کو جی چاہتا ہے، ان شاء اللہ خالی از فائدہ نہ ہوں گی،

(۱) القاضی الرشید احمد کے دادا القاضی الرشید ابراہیم بھی قضا و حکومت کے ساتھ اہل علم و فضل کی نگاہوں میں بہت معزز و محترم تھے، چنانچہ ان کی وفات پر قاضی ابوالحسن بن النضر نے

جو صرف ادیب بلکہ عالم وفقیہ بھی تھے، ایک زوردار مرثیہ لکھا تھا۔

(۲) قاضی اطہر صاحب نے القاضی الرشید کا نسبی تعلق قبیلہ غسان سے بتایا ہے، اور کچھ شبہ نہ کہ یاقوت (المتوفی ۶۲۶ھ) اور ابن خلکان (المتوفی ۶۸۱ھ) اور یافعی (المتوفی ۷۶۸ھ) نے الغسانی کی نسبت کے ساتھ ذکر کیا ہے، مگر جعفر بن ثعلب ادفوی (المتوفی ۷۴۸ھ) نے جو خود علا اسوان کے باشندہ تھے، القاضی الرشید اور ان کے لڑکے ابراہیم بن احمد کو قرشی اسدی لکھا ہے، اور نسبت سے متبادر ہوتا ہے کہ القاضی الرشید اور ان کے اسلاف کو ابن الزبیر اس لیے کہتے تھے وہ لوگ حضرت زبیر بن العوامؓ قرشی اسدی کی اولاد سے تھے، اور قاضی رشید کے سلسلۂ نسب جن زبیر کا ذکر ہے، وہ حضرت زبیر بن العوام ہیں، اور وہ القاضی الرشید کی چھٹی پشت میں نہیں جیسا کہ قاضی اطہر صاحب نے لکھا ہے، بلکہ اور اوپر ہیں، جیسا کہ القاضی الرشید کے بیٹے ابراہیم کے سلسلہ نسب سے ظاہر ہوتا ہے، جو بروایت ادفوی حسب ذیل ہے:

ابراهيم بن احمد بن علي بن ابراهيم بن محمد بن الحسين بن محمد

بن فليته بن سعيد بن ابراهيم بن حسين القرشي الاسدي

دیکھئے اس میں القاضی الرشید احمد کی چھٹی پشت میں فلیتہ کا نام ہے۔

بہرحال یہ بات تحقیق طلب ہے کہ اگر القاضی الرشید قرشی اسدی ہیں تو یاقوت وغیرہ مورخین نے ان کو الغسانی کیونکر لکھدیا، اور اگر وہ غسانی ہیں تو ادفوی نے قرشی اسدی کس بنیاد پر لکھا ہے۔

(۳) قاضی صاحب کی یہ تحقیق حرف بحرف درست ہے کہ القاضی المہذب اور القاضی الرشید ایک نہیں ہیں، جیسا کہ ڈاکٹر حمید اللہ صاحب کی تحریر سے معلوم ہوتا ہے بلکہ دو شخص ہیں اور دونوں باہم حقیقی بھائی ہیں، قاضی اطہر صاحب نے اپنے مضمون میں قاضی مہذب کے ضمنی تذکرہ پر اکتفا کیا ہے، اس عرض کیا جاتا ہے کہ القاضی المہذب کا مستقل تفصیلی تذکرہ یاقوت نے معجم الادباء، ج ۹ اور ادفوی نے

طالع السعید، اور یافعی نے مرآۃ الجنان ج ۳ ص ۴۷۳ اور ابن العماد حنبلی نے شذرات الذہب ج ۴ ص ۱۹۵ میں لکھا ہے۔

(۴) مشہور و معروف کاتب ابن العماد اصفہانی شعبان ۵۶۲ھ میں وارد دمشق ہوئے ہیں، اس کے بعد قاضی رشید صرف چار مہینے زندہ رہے، اس لیے یہ تو صحیح ہے کہ قاضی رشید کی حیات میں ابن العماد دمشق پہنچ گئے تھے، لیکن رشید کی زندگی میں ابن العماد کا نور الدین زنگی کے دربار سے متوسل ہونا محقق نہیں ہے، اور سلطان صلاح الدین کے ساتھ اس دور کے انقلابات میں ابن العماد کا حصہ لینا تو یقینی طور پر قاضی رشید کی وفات کے بعد سنہ ۵۶۷ھ کا قصہ ہے،

(۵) ابو المعالی سعد بن علی بغدادی خطیری کی کتاب کا نام معارف (دسمبر سنہ ۱۹۶۰ء) میں غلط چھپ گیا ہے، اس کا صحیح اور پورا نام زینۃ الدہر وعصرۃ اہل العصر ہے۔ اور وہ باخرزی کی کتاب دمیۃ القصر کا ذیل ہے، اور باخرزی کی یہ کتاب ثعالبی کی یتیمۃ الدہر کا ذیل ہے۔ ابن العماد کاتب نے خطیری کی کتاب زینۃ الدہر کا ذیل خریدۃ العصر کے نام سے لکھا ہے، پھر خود اپنی کتاب خریدۃ کا ایک ذیل لکھا ہے، اسی کا نام کتاب السیل علی الذیل ہے، ابن العماد نے قاضی رشید کا ذکر کتاب السیل اور ذیل یعنی خریدۃ العصر دونوں میں کیا ہے، یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ کتاب السیل اور خریدہ کے ذیل میں ذکر کیا ہے، اس لیے کہ خریدہ کا ذیل تو خود کتاب السیل ہے۔

یہ چند سطریں صرف علم کی خدمت کے لیے لکھی گئی ہیں، کسی پر اعتراض یا تنقیص مقصود نہیں ہے، بالخصوص فاضل عزیز قاضی اطہر صاحب مبارکپوری سے میرے تعلقات کی نوعیت ایسی نہیں ہے کہ میرے معروضات کو ان پر اعتراض کی حیثیت دی جا سکے، مجھے جو بات صحیح سمجھ میں آئی اس کے اظہار میں محترم ڈاکٹر حمید اللہ صاحب سے بھی میں معذرت خواہ ہوں۔

تلخیص و تبصرہ

چین میں اسلام

اللہ تعالیٰ کے ارشاد۔

وَلِکُلِّ قَوْمٍ ھَادٍ

اور ہر قوم میں راہ بتانے والے آئے ہیں

کے مطابق چین میں بھی ہدایت ربانی پہنچانے اور اسلام کی اصولی تعلیم دینے کے لیے انبیاء اور رسولوں کا آنا ثابت ہوتا ہے، اور دینی تعلیم و ہدایت کا قدیم زمانے سے چین میں بھی پتہ چلتا ہے، مگر وہ ناقص اور غیر مکمل شکل میں تھی، اور چین کے لوگوں نے عملاً اسے ترک بھی کر دیا تھا، اس لیے خدائے رحمان نے تمام قوموں کی ہدایت کے لیے محمد عربی صلی اللہ علیہ وسلم کو بھیجا، اور آپ کو قرآن مجید دیا تو دوسری قوموں کی طرح چینیوں نے بھی اسلام کی دولت و برکت سے فائدہ اٹھایا۔

چین میں اسلام کی تبلیغ و اشاعت ۶۵۱ء میں (Tang Gou Tzong) کے زمانے سے شروع ہوتی ہے، اس بنا پر وہاں اسلام کی تاریخ تیرہ سو برس سے بھی زیادہ قدیم ہے، چین و عرب کے تعلقات بہت پرانے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت سے پیشتر ہی قائم ہو گئے تھے، حکومت چین کا سفیر حکومت روم کے پاس ۹۷ء میں گیا تھا، لیکن وہ عراق ہی سے واپس چلا آیا۔

اس زمانے میں دین کی نشر و اشاعت کے بجائے تجارت کے لیے اہل عرب چین جاتے تھے

ور وہاں عطر، خوشبویات اور موتی وغیرہ فروخت کرتے تھے، اور چینی برتن، حریر و ریشم اور کاغذ وغیرہ خریدتے تھے، تجارت کا یہ سلسلہ Han کی سلطنت میں شروع ہو گیا تھا، اور Tang کے زمانے میں اسے پوری ترقی ہو گئی تھی۔ چنانچہ عربی سفیر چین میں سوداگروں ہی کے ساتھ آیا تھا جس کا دین اسلام تھا،

جب عربوں کا قومی دین اسلام ہو گیا تو وہاں سے چین آنے والے سب ہی سوداگر مسلمان ہوتے، اس وقت ۶۵۱ء سے چین میں اسلام کی باقاعدہ اشاعت شروع ہوئی، ایک روایت ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے انیسویں سال بعد اپنا سفیر چین بھیجا، اس نے فغفور چین سے اس کے پایہ تخت میں ملاقات کی اور کہا جاتا ہے کہ قرآن مجید بھی پیش کیا، یہ چین میں اسلام کی تبلیغ کا پہلا واقعہ ہے، اس کے بعد بحری، بری اور بحر ہند وغیرہ مختلف سمتوں سے عربوں نے چین میں اسلام کی تبلیغ کی اور وہ مختلف خطوں میں آئے اسلیے چین کے تمام علاقوں میں اسلام کی اشاعت ہوئی، خصوصاً ۹۰۸ء سے ۱۲۷۶ء تک بڑی کثرت سے اسلام پھیلا،

چینی زبان سیکھنا غیر ملکیوں کے لیے بڑا مشکل ہے، عربی بھی چینیوں کے لیے سیکھنا مشکل تھا، اس لیے سوال پیدا ہوتا ہے کہ آخر کس طرح مسلمانوں نے چین جیسے بڑے ملک میں تقریباً ۲۰۰ سال کی تھوڑی مدت میں اسلام کی اشاعت کر لی۔ اس کے وجوہ تاریخ کی روشنی میں حسب ذیل معلوم ہوتے ہیں :-

۱- تجارت جس کا عربوں میں اسلام سے پہلے ہی رواج ہو گیا تھا اور عرب سوداگروں نے چین کی وسعت، کثرت آبادی اور تجارتی اہمیت کی بنا پر وہاں مستقل سکونت اختیار کر لی تھی، چنانچہ ۱۲۸۳ء میں شہر Chag-Mo میں چار ہزار عرب و ایران وغیرہ اسلامی

ملکوں کے سوداگر آیا کرتے تھے، جو تجارت کے ساتھ دین حق کی بھی قولاً و عملاً تبلیغ کرتے تھے، ان ہی کے ذریعہ چین والوں نے دین کے حقائق سیکھے اور قبول کیے۔

۲۔ مبلغین پہلی بار حضرت عثمانؓ نے چین میں اپنا سفیر بھیجا جس نے شہنشاہ چین کو قرآن پیش کیا، اس کے بعد ۶۵۱ء سے ۹۰۶ء تک ۳۶ بار عربی سفیر چین آیا، عرب و چین کی حکومتو کے درمیان تجارتی تعلقات میں اضافہ کے ساتھ ہی عوام اور خواص میں اسلامی تعلیم کو بھی فروغ ہوتا گیا بعض عرب علماء صرف تبلیغ و اشاعت کے لیے ہجرت کرکے چین چلے آئے تھے، ایک دا عرب سے چین آنے والے سوداگروں کے ساتھ چار مبلغین بھی بحری راستے سے آرہے تھے، ان میں ایک کے علاوہ جن کا نام وقاص یا عکاشہ تھا، سب راستے میں ہلاک ہوگئے، عکاشہ نے جنوبی چین کے شہر Hwang Jou میں قیام کیا، اور قرآن و حدیث اور اپنے اخلاق و کردار سے اسلام کی بڑی تبلیغ کی اور یہیں انتقال کیا، انکی قبر ابتک موجود ہے، لوگ اس کی زیارت کرتے اور اسے متبرک سمجھتے ہیں،

(۳) دوستانہ تعلقات۔ جو تجارتی تعلقات سے دونوں قوموں میں پیدا ہوئے تھے، آٹھویں صدی میں چین میں جو غدر ہوا تھا، وہ آٹھ سال تک قائم رہا، اس میں "ویور" نے فوجیں کی تھیں وہ کئی قوموں پر مشتمل تھیں، اور عربی فوجیوں کی تعداد "دو لاکھ" تھی، ان میں سے اکثر لوگ سوداگروں کے ساتھ مختلف شہروں میں رہتے تھے، اس کے بعد ان کی تعداد میں روز بروز اضافہ ہوتا گیا یہاں تک کہ وہ بھی چین ہی کا ایک طبقہ اور گروہ ہوگئے،

Ming اور Yuang Songs کے عہد حکومت میں اسلام کی بڑی تبلیغ و اشاعت ہوئی، (Songs) کے زمانہ میں بحری تجارت اور اقتصادی نظام مسلمانوں کے ہاتھ میں تھا، اور جب تاتاریوں نے اس کو شکست دی تو وہ جنوبی ساحل میں

ایک عرصہ تک مسلمانوں کی مدد سے حکومت کرتا رہا،

منگول حکومت (Yuan) کی حکومت میں بھی مسلمان دخیل رہے

کا بادشاہ حکومت کے عہدہ داروں کے انتخاب میں قوم ومذہب کا کوئی امتیاز نہیں برتتا تھا، اس نے بہت سے مسلمان حکام اور عمال مقرر کیے تھے، جس سے تعلیمی، فوجی، صنعتی اور سیاسی وغیرہ مختلف صیغوں میں مسلمان شامل ہوگئے، اور اکثر مسلمان بڑے بڑے عہدوں پر فائز تھے، اس نے مملکت کے باشندوں کو چار حصوں میں تقسیم کیا تھا، مسلمانوں کا شمار دوسرے طبقہ میں ہوتا تھا، اس کے بعد جو حکومتیں قائم ہوئیں ان میں بھی مسلمان شریک اور ممتاز عہدوں پر فائز رہے،

مسلمانوں نے داخلی معاملات اخلاص اور نیک نیتی کے ساتھ انجام دینے کے ساتھ خارجی معاملات بھی خوش اسلوبی سے انجام دیے، اور ان کی کوششوں کی بدولت چین اور دوسرے ملکوں میں خوشگوار تعلقات قائم ہوئے۔

چین میں اسلامی تعلیم کی اشاعت میں عربوں کے بہترین سیرت وکردار اور اچھے طرز عمل نے بڑا اثر ڈالا، اس لیے کہ اختلاف زبان کی بنا پر محض زبانی دعوت وتلقین سے اثر انداز ہونا دشوار تھا، یہی وجہ ہے کہ چینی زبان میں اسلامی لٹریچر تو ضرور موجود ہے، مگر چند علماء کے علاوہ اکثر لوگ عربی زبان سے ناآشنا ہیں اور وہاں کے موجودہ مسلمانوں کی اکثریت اسلام کی اصل حقیقت سے بیخبر ہے، اور وہ اسلام کی خاطر خواہ اشاعت بھی نہیں کرسکتے۔

یہ چین میں اشتراکی حکومت قائم ہونے سے پہلے کے حالات ہیں، موجودہ چینی حکومت پوری قوت اور ہر قسم کے ہتھکنڈوں سے کمیونزم کی اشاعت کر رہی ہے، اور مردوں، عورتوں، بوڑھوں بچوں سب کو کمیونسٹ نظام کے مطابق زندگی بسر کرنے پر مجبور کر رہی ہے۔

چین کے مسلمانوں کی تعداد ۱۹۴۴ء میں چین کی قومی جمہوری حکومت نے باقاعدہ سرکاری اعلان

کیا تھا کہ مسلمانوں کی تعداد ۴۸۱۰۴۲۴۰ اور مسجدوں کی تعداد ۴۲۳۳۱ ہے، اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ دنیا کے مسلمانوں کی آبادی کے لحاظ سے چین کا تیسرا نمبر ہے، اور انڈونیشیا اور پاکستان کا پہلا اور دوسرا، خود چین کے اندر دوسرے اہل مذاہب کے مقابلہ میں مسلمانوں کا نمبر دوسرا ہے، لیکن چین کی موجودہ جمہوری کمیونسٹ حکومت کے اعلان سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس وقت وہاں مسلمانوں کی تعداد ایک کروڑ ہے، حالانکہ چین کے عام باشندوں کی تعداد میں اتنا اضافہ ہوگیا ہے کہ چینی اشتراکی حکومت کے اعلان کے مطابق ان کی تعداد ۶۰۰۰۰۰۰۰۰ ہے، اس کے مقابلہ میں مسلمانوں کی تعداد ۵ کروڑ سے گھٹ کر ایک کروڑ ہوجانا سخت حیرت انگیز ہے۔ اور ہر شخص کے دل میں فطرۃً یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آخر ۴ کروڑ مسلمان کیا ہوئے۔

مختلف مصنفین نے اس پر تعجب کا اظہار کیا ہے، اور اس کے اسباب پر بحث کرنے کی کوشش کی ہے، انڈونیشیا کے ایک مشہور مولف کا بیان ہے کہ مسلمانوں کی تعداد کی کمی کا سبب یہ نہیں ہے کہ ان کو قتل کردیا گیا بلکہ اصل وجہ یہ ہے کہ کمیونسٹ حکومت میں وہ اپنے عقائد ظاہر کرنے اور انکی اشاعت کرنے سے ڈرتے ہیں، اور یہ نہایت افسوسناک بات ہے کہ اب چین کے مسلمان اپنے عقیدہ و خیال کو مخفی اور پوشیدہ رکھنے پر مجبور ہیں، اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ چین میں پیروان مذاہب کو آزادی حاصل ہے تو بھی یہ ایک کھلی ہوئی بات ہے کہ وہاں مسلمان خوف و اضطراب کی حالت میں زندگی گذار رہے ہیں،

مسلمانوں کی تعداد میں یہ حیرت انگیز کمی بڑی اہم اور تشویشناک ہے، اور یہ سمجھ میں نہیں آتا کہ اس شک و تردد کو کس طرح دور کیا جائے جس سے مسلمانان عالم کو چین کے مسلمانوں کی تعداد کے متعلق اطمینان ہو سکے، سیسر نے اس کے متعلق اپنے مضمون "موجودہ چین میں اسلام" لکھا ہے کہ مسلمانوں کی یہ تعداد رسمی شمار کے مطابق وہاں کی گیارہ اقلیتوں کی حیثیت سے ہے، خالص چینی جنس

Han) کے مسلمان اس کے علاوہ ہیں، اس نے مسلمانوں کے ساتھ حکومت کے برتاؤ کے بارہ میں بات بھی لکھی ہے کہ قانونی حقوق میں مسلمانوں کو ان کے مسلمان ہونے کی بنا پر نظر انداز نہیں کیا جاتا۔

سیر نے مسلمانوں کو دو حصوں میں منقسم کیا ہے:

(۱) وہ مسلمان جو (Han) کی جنس سے ہیں (۲) وہ جو اقلیت میں شمار کیے جاتے ہیں۔

پہلی قسم کے مسلمانوں کو اس عام قانون کی رو سے جو تمام پیروان مذاہب کو ۱۹۵۴ء کے اساسی قانون کی دفعہ ۸۸ کی شرطوں کے مطابق دینی آزادی حاصل ہے، دوسری قسم کے لوگوں کو بھی دستور و قانون نے دینی آزادی بخشی ہے، اور وہ اپنے حقوق و امتیازات بھی حاصل کر سکتے ہیں،

سیر کے بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ خالص چینی قومیت (Han) کے مسلمانوں کی تعداد مذکورۂ بالا تعداد میں شامل نہیں ہے، اس لیے دنیا کے مسلمانوں کو اس پر اطمینان کر لینا چاہیے اور سمجھنا چاہیے کہ چین کے کل مسلمان بھی موجود ہیں، البتہ مزید اطمینان کے لیے چین کے مسلمانوں کی جغرافی حالت تحریر کر دینا مناسب ہے،

شمالی مغربی چین کے پانچ صوبے سنسی، قنسو، چنغی، نینشا، سنکیانگ وسیع علاقے ہیں اور ان میں مسلمانوں کی اکثریت ہے، لیکن دینی حیثیت کے بجائے قومیت کے لحاظ سے انھیں اقلیت قرار دیا گیا ہے، وسطی چین میں بھی مسلمان زیادہ ہیں، اور تقریباً بیس ان کی نصف آبادی ہے، جنوبی مشرقی چین میں مسلمانوں کی گو یہ تعداد تو نہیں ہے تاہم چین کے جنوبی حصے خصوصاً ضلع یونن کے اکثر باشندے اسلامی عقائد پر قائم ہیں، اور شمالی مشرقی چین میں بھی مسلمان دوسرے ابنائے وطن کی طرح شہروں اور دیہاتوں میں آباد ہیں،

اس کے علاوہ تقریباً ۴۰ ہزار مسلمان جزیرہ فارموسا میں ہوں گے، ان میں چوتھائی سے زیادہ لوگ تو صون اور یون کے عہد حکومت میں جنوبی مشرقی چین وغیرہ سے آکر یہاں بس گئے تھے،

اور بقیہ تقریباً تیس ہزار ہیں سے کچھ تو دوسری عالمگیر جنگ کے بعد اس وقت یہاں آئے جب یہ جزیرہ جاپانیوں کے قبضہ سے نکل چکا تھا، اور کچھ لوگ چین میں جمہوری حکومت کے ختم ہونے کے بعد یہاں پہنچے،

غرض شمالی مغربی چین کے اضلاع تنسو، جنگ، نیشا، سنکیانگ اور جنوبی چین کے صوبے یونن میں مسلمانوں کی اکثریت ہے، اور وہ مساویانہ زندگی بسر کر رہے ہیں، اور دوسرے صوبوں میں ان کی تعداد کم ہے، وہ بھی ابنائے وطن کے ساتھ صلح و آشتی کے ساتھ زندگی گذار رہے ہیں، (ض)

ادبیات

غزل

جناب تمکین قریشی

مرحبا اے جنونِ روز افزوں — حسن ہی حسن ہے جہاں میں ہوں
نغمۂ زندگی و سازِ جنوں — اب سکوں ہے نہ آرزوئے سکوں
موت افسانۂ زندگی افسوں — اللہ اللہ مقامِ جذبِ جنوں
مجکو سمجھا گیا یہ دورِ جنوں — زندگی موت ہو اگر ہو سکوں
عشق میں تازگی نہیں آتی — ہو نہ جب تک ہر آرزو کا خوں
کیوں کہوں قصۂ غمِ دوراں — کیوں نہ ذکرِ جمالِ یار کروں
تم نے کس دل سے دلدہی کی تھی — اک خلش ہو گئی بجائے سکوں
کیا بدلنے کو ہے نظامِ چمن — بڑھ چلی ہے رگوں میں گرمیِ خوں
زندگی مرگ ناتمام ہے آج — نہ تمنا، نہ جستجو، نہ جنوں

وہ غمِ عشق ہی نہیں تمکیں
روح کو جس سے مل نہ جائے سکوں

غزل

از

جناب چندر پرکاش جوہر بجنوری

زمانے کو شعورِ غم نہیں ہے یہاں کوئی مرا محرم نہیں ہے
محبت سے ہے تخلیقِ دو عالم محبت کا کوئی عالم نہیں ہے
بیانِ غم پہ کیا رونے سے حاصل علاجِ تشنگی شبنم نہیں ہے
جہاں میں ہوں وہاں راحت ہے مفقود جہاں تم ہو وہاں کچھ غم نہیں ہے
میں رونے کو تو پیہم رو رہا ہوں مگر یہ کیا کہ دامن نم نہیں ہے
جہادِ زندگی ہے یہ کشاکش مجھے ناکامیوں کا غم نہیں ہے

غمِ دوراں کو کیا اپناؤں جوہر
غمِ جاناں کی لذت کم نہیں ہے

غزل

از جناب سید غلام سمنانی، ایم اے

ابھی ہیں کتنے ہی نغمے درونِ پردۂ ساز سمجھ سکے گا کوئی کیا حریمِ حسن کا راز
شہیدِ طرزِ تغافل، ہلاکِ شیوۂ ناز وہ ایک دل کہ ہے معمورِ آرزوئے نیاز
ابھی تو ہے مری شامِ فراق کا آغاز بڑھے گی اور ابھی تیرگیٔ زلفِ دراز
نظر نظر میں پیامِ شکستِ شیشۂ دل روش روش میں نویدِ خرامِ حشر انداز

جو سرنوشت تمھاری ز زلفِ شاہدِ گل
تو سرگذشت مری شمعِ بزمِ غم کا گداز

خوشا نصیب وہ شوریدہ سر ہو جس کی
سرشکِ خونِ تمنا سے آستین گلاب نہ

ہر ایک سمت نظر آئے اپنے ہی جلوے
یہ کائنات ہے یا کارگاہِ آئینہ ساز

فدائے نیم نگاہی، نثارِ چینِ جبیں
یہ کائناتِ تصور، یہ عالمِ تگ و تاز

نہ پا سکیں گے رہائی یہ طائرانِ اسیر
کر توڑ ڈالے ہیں صیاد نے پرِ پرواز

غزل

از

جناب اختر انصاری اکبرآبادی

یہ بات راز کی مردانِ کار کہتے ہیں
جنوں کی منزلِ اول کو دار کہتے ہیں

نہیں ہیں ہوش میں شاید ابھی تک اہلِ چمن
خزاں بدوش فضا کو بہار کہتے ہیں

حدودِ عقل سے آگے سکونِ ہستی ہے
جنوں کو فتنۂ دوراں شکار کہتے ہیں

ہنیں بتائے کوئی عشرتِ حیات کا راز
جو داستانِ الم بار بار کہتے ہیں

ابھی سموم سے سہمی ہوئی ہے گلشن میں
وہی صبا جسے جانِ بہار کہتے ہیں

نظر کو اور بلندی عطا کر و اختر
تجلیاں ہیں ثریا وقار کہتے ہیں

مطبوعات جدیدہ

اقبال کا نظریۂ اخلاق۔ از پروفیسر سعید احمد رفیق ایم اے، کاغذ معمولی، کتابت وطباعت بہتر، صفحات ۲۱۴، مجلد مع گرد پوش، قیمت للعہ، پتہ: ادارۂ ثقافت اسلامیہ کلب روڈ، لاہور۔

ڈاکٹر اقبال کے فلسفہ وکلام پر بہت کچھ لکھا جا چکا ہے، یہ نئی کتاب بھی اسی سلسلہ کی ہے، اور اس میں ڈاکٹر صاحب کے فکر وشاعری کے ایک اور پہلو یعنی نظریۂ اخلاق کی تفصیل وتشریح کی گئی ہے اور بتایا گیا ہے کہ ان کے نزدیک فرد وجماعت دونوں (انفرادی واجتماعی) کے اندر کچھ مثبت اوصاف مثلاً ام الفضائل خودی، عشق، فقر، جوشِ عمل، فرد وجماعت کا تعلق، حریت، مساوات، اخوت اور وحدتِ مقاصد وغیرہ پائے جانے ضروری ہیں، اسی طرح وہ منفی خصوصیات مثلاً عجمی تصوف، لائیت، گداگری، یاس وحزن، تقلید اور غلامی، وطنیت، قومیت، ملوکیت، آمریت، سرمایہ داری، اشتراکیت وغیرہ سے حذر واجتناب کی تلقین کرتے ہیں، لائق مصنف نے ڈاکٹر صاحب کے ان اخلاقی تصورات کو ایجابی وسلبی قدروں کے عنوان سے مختلف ابواب میں نہایت خوش اسلوبی کے ساتھ بیان کیا ہے، ایک باب میں اخلاق کی ان اعلیٰ قدروں کا ذکر ہے، جن کا تعلق مابعد الطبعیاتی مسائل سے ہے، مثلاً توحید ورسالت، آزادیٔ رائے اور حیات بعد الممات، شروع میں تمہید کے عنوان سے ایک مفید باب میں اخلاق کی ضرورت اور مختلف قوموں اور مذاہب میں اس کی اہمیت وغیرہ پر بحث ہے، مصنف کا انداز تحریر باوقار اور اسلوب بیان سنجیدہ اور اقبالیات

ان کی نظر اور مطالعہ وسیع ہے، مجموعی حیثیت سے کتاب مفید اور بلند پایہ ہے، اس کتاب کی اشاعت سے اقبالیات میں ایک مفید اضافہ ہوا ہے،

حالی کا سیاسی شعور۔ از جناب معین احسن جذبی، تقطیع متوسط، کاغذ، کتابت و طباعت بہتر، صفحات ۲۰۸، قیمت للعہ مع گردپوش، پتہ: انجمن ترقی اردو علی گڑھ۔

عام طور سے حالی کے مذہبی اور سیاسی خیالات کو سرسید کے خیالات کی صدائے باز گشت سمجھا جاتا ہے، لیکن جناب معین احسن جذبی نے اس کتاب میں بڑی تحقیق اور تنقید اور کدوکاوش سے ثابت کیا ہے کہ حالی بھی مخصوص انفرادیت کے حامل تھے، وہ سرسید کے توسط سے اپنے دور کے بیشتر مسائل سے واقف ہونے کے باوجود عام طور سے ان کو سرسید کے نقطۂ نظر سے نہیں دیکھتے تھے، مذہب، تعلیم، معاشرت، معاش اور سیاست ہر ایک کے متعلق دونوں کے خیالات ایک دوسرے سے کسی قدر مختلف اور جدا ہیں، اس مقصد یعنی حالی کے سیاسی شعور کا صحیح پتہ لگانے کے لیے جذبی صاحب نے اس دور کی سیاسی تاریخ کا بھی ایک ہلکا سا جائزہ لیا ہے، اس سلسلہ میں وہابی تحریک، سرسید تحریک اور برطانوی تسخیر کے اثرات کا ذکر بھی کیا ہے، لیکن دونوں تحریکوں کے متعلق ان کا تجزیہ مکمل طور پر صحیح نہیں معلوم ہوتا، خصوصاً وہابی تحریک کے بارہ میں ان کا جائزہ سطحی اور سرسری ہے، تاہم جذبی صاحب نے یہ کتاب بڑی چھان بین اور ہزاروں صفحات کی ورق گردانی کے بعد لکھی ہے، اس لیے قابل قدر اور لائق مطالعہ ہے، وہ ایک خوش مذاق اور ترقی پسند شاعر کی حیثیت سے تو کافی مشہور ہیں، لیکن اس کتاب سے اندازہ ہوا کہ وہ ایک اچھے انشاء پرداز اور تنقید نگار بھی ہیں،

علمی اجالے۔ مرتبہ جناب امیر حسن نورانی، تقطیع خورد، کاغذ، کتابت و طباعت بہتر، صفحات ۱۲۸، مجلد مع گردپوش، قیمت عہ، پتہ: راجہ رام کمار بک ڈپو، لکھنؤ۔

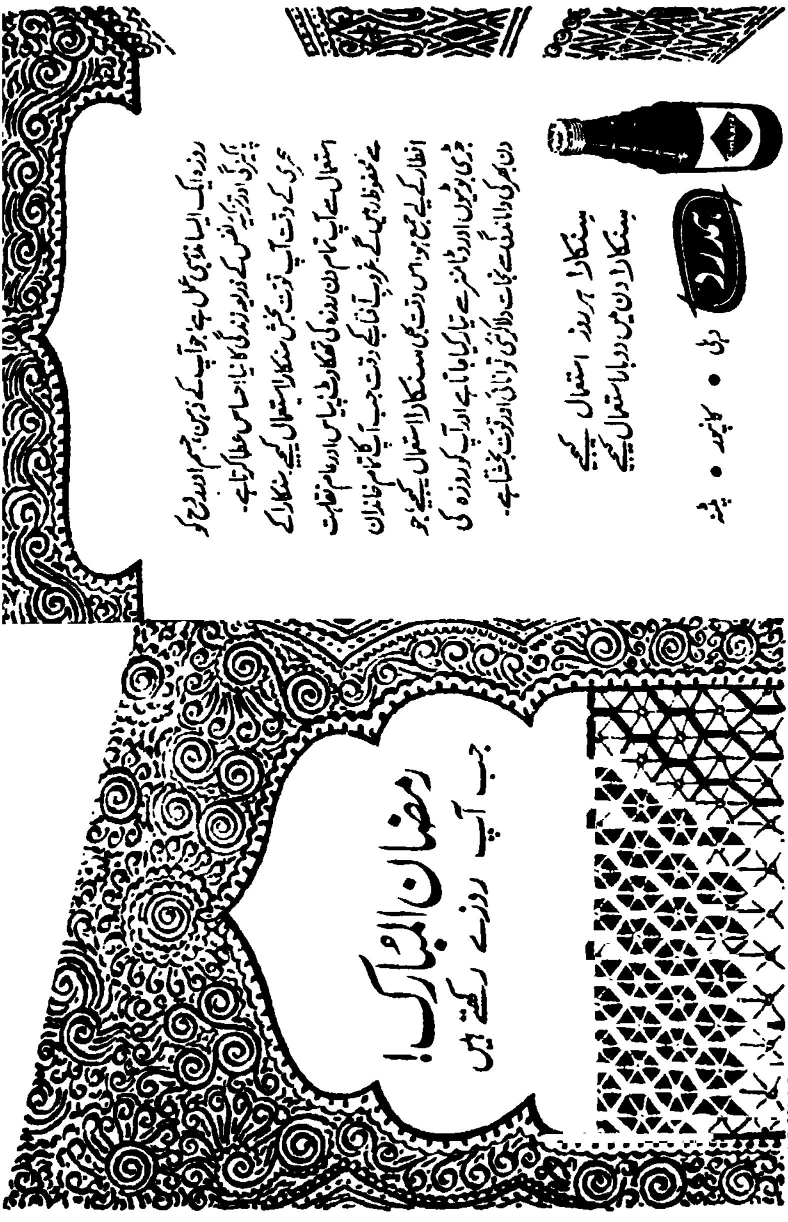
زیر تبصرہ کتاب ایک صاحب مذاق اہل قلم جناب امیر حسن نورانی کے مفید علمی اور تحقیقی مضامین

کا مجموعہ ہے، جو سب اہم اور مصنف کی تلاش و محنت اور دیدہ ریزی کا نتیجہ ہیں، لیکن انھوں نے بڑے اختصار سے کام لیا ہے، حالانکہ مضامین کی اہمیت مزید شرح و تفصیل کی طالب تھی، اردو کی غیر مطبوعہ نثری داستانیں، مجیبؔ اردو، نولکشور اور فن خوشنویسی کا ارتقاء خصوصیت کے ساتھ زیادہ اہم اور مفید مضامین ہیں، سنسکرت اور مسلمان، ہند و عرب کے علمی روابط اور علم جغرافیہ کی تدوین میں مسلمانوں کا حصہ بھی اہم مضامین ہیں لیکن ان کے متعلق مولانا شبلی اور سید سلیمان ندوی کے بہت مفصل اور جامع مقالات موجود ہیں، یہ مجموعہ مفید اور بعض اعتبار سے اہم ہے، امید ہے کہ اہل ذوق اس سے لطف اندوز ہوں گے۔

سائنس ہمارے لیے۔ مصنفہ ولیم ایچ کراؤز، مترجمہ میجر آفتاب حسن، تقطیع متوسط، ضخامت ۱۹۰ صفحے
مجلد مع گردپوش، قیمت عہ، پتہ اردو مرکز گنپت روڈ، لاہور

آج سے پچاس برس پہلے سائنس کے موضوع پر اگر کوئی کتاب لکھی جاتی تو وہ ایک مدت تک جدید ہو رہتی تھی اس لیے کہ سائنسی ایجادات و انکشافات اس وقت بترتیب آہستہ آہستہ وجود میں آرہے تھے۔ اور انکی تعداد بھی کچھ زیادہ نہ تھی لیکن ادھر پچاس برسوں میں اور خاص طور سے دوسری جنگ عظیم کے بعد سائنس نے اپنے ہر شعبہ میں جس تیز رفتاری کے ساتھ ترقی کی ہے اس کی وجہ سے ایک دو سال کے بعد مشکل ہی سے کوئی جدید کتاب باقی رہ جاتی ہے، اس لیے ضرورت ہے کہ سائنس کے اصول ہر وقت ذہن میں تازہ رکھے جائیں اور اسی کے ساتھ ان اصولوں سے کام لیکر جو نئے انکشافات کیے گئے ہیں ان کو ذہن نشین رکھا جائے، کراؤز کی یہ کتاب اس لحاظ سے انتہائی مفید اور جدید تر ہے، کتاب میں کل بتیس ابواب ہیں، جن میں بجلی، ٹیلیفون، ریڈیو، دوربین، گراموفون، راکٹ اور جوہری توانائی وغیرہ اہم ایجادات پر جامع بحث ہے، کتاب کے مترجم میجر آفتاب حسن صاحب مبارکباد کے مستحق ہیں کہ انھوں نے اسکا ترجمہ کرکے اردو داں طبقہ کو ان سائنسی معلومات سے آگاہ ہونے کا موقع فراہم کیا، اردو اکیڈمی سندھ بھی ستائش کے لائق ہے کہ

تجارتی منفعت سے صرف نظر کر کے اس نے ایک خشک علمی کتاب کے شائع کرنے کی جرأت کی، کتاب کا ترجمہ اتنا سلیس اور رواں ہے کہ اس پر اصل کا دھوکہ ہوتا ہے۔ "ض"



مصنفاتِ اڈیٹر معارف

سلسلۂ سیر الصحابہ

مہاجرین جلد دوم: اس میں ان صحابہ کرام کے حالات جمع کئے گئے ہیں جنہوں نے فتح مکہ سے پہلے اسلام قبول کیا اور ہجرت کی ۴۳۰ صفحہ قیمت عہ/

سیر الصحابہ جلد ششم: حضرت امام حسینؓ، امیر معاویہؓ، عبداللہ بن زبیرؓ کے مفصل حالات خصوصاً واقعۂ حزینہ کربلا کی تفصیل ۳۱۹ صفحہ، قیمت: للعہ/

سیر الصحابہ جلد ہفتم: ان ۲۵۰ صحابہؓ کے حالات و سوانح، اور ان کے فضائل جو فتحِ مکہ کے بعد مشرف بہ اسلام ہوئے اور شرفِ ہجرت سے محروم رہے یا عہدِ رسالت میں کم سن تھے، ۳۲۴ صفحہ، قیمت: عہ/

تابعین: اس میں طبقۂ تابعین کے چھیانوے اکابر تابعین رضی اللہ عنہم کے سوانح و حالات اور کارناموں کی تفصیل بیان کی گئی ہے، ۵۶۷ صفحہ قیمت: عہ/

سلسلۂ تاریخ اسلام

تاریخ اسلام حصہ اول (عہدِ رسالت و خلافتِ راشدہ) ۳۱۲ صفحہ، قیمت: سہ/

تاریخ اسلام جلد دوم، اموی خلافت کی ۹۲ سالہ سیاسی، تمدنی، اور علمی تاریخ، ۳۷۹ صفحہ، قیمت: ۱۲/

تاریخ اسلام جلد سوم، خلافتِ عباسیہ جلد اول: ابوالعباس سفاح ۱۳۲ھ سے ابو اسحٰق متقی اللہ ۳۳۳ھ تک دو صدیوں کی تاریخ۔

ضخامت: ۴۷۲ صفحہ قیمت: عہ/

تاریخ اسلام جلد چہارم (عباسیہ دوم) ۴۰۴ صفحہ قیمت عہ/

اسلام اور عربی تمدن یعنی کتاب الاسلام و الحضارۃ العربیۃ مؤلفہ کرد علی دمشقی کا دلنشین ترجمہ ۳۳۴ صفحہ قیمت: عہ/

ادبی نقوش

ان مستقل تصنیفات کے علاوہ شاہ صاحب نے سیکڑوں علمی و تاریخی و ادبی مضامین بھی لکھے ہیں جو بیشتر معارف میں شائع ہوئے ہیں، یہ انکے ادبی و تنقیدی مضامین کا مجموعہ ہے جو ادارۂ فروغِ اردو کی طرف سے شائع ہوا ہے، اس میں دو مضمون یعنی "اردو شاعری میں ہندو کلچر اور ہندوستان کے طبعی و جغرافی اثرات" اور "اردو زبان کی لسانی، علمی اور تمدنی اہمیت" کے علاوہ جو ادبی نوعیت کے ہیں موجودہ دور کے مشاہیر شعراء کے دواوین مثلاً وادیٔ ایمن، شعلۂ طور، ریاضِ رضوان، سرِ زندگی وغیرہ پر مضامین اور تبصرے ہیں۔ قیمت: مجلد پانچ روپے

جلد نمبر ۳ مارچ ۱۹۶۱ء

معارف

مجلس دار المصنفین کا ماہوار علمی رسالہ

مرتبہ

شاہ معین الدین احمد ندوی

قیمت آٹھ روپئے سالانہ

دفتر دار المصنفین اعظم گڈھ

مجلسِ ادارت

ہندوستان کے عہدِ وسطیٰ کا فوجی نظام

مؤلفہ

سید صباح الدین عبد الرحمٰن صاحب، ایم-اے (علیگ)

مصنف کی اس سے پہلے تین کتابیں یعنی بزمِ تیموریہ، بزمِ مملوکیہ، اور ہندوستان کے عہدِ وسطیٰ کی ایک ایک جھلک شائع ہو چکی ہیں، جو سب کی سب ہندوستان کے عہدِ وسطیٰ کی تاریخ سے تعلق رکھتی، اور اربابِ ذوق سے خراجِ تحسین حاصل کر چکی ہیں، مؤخر الذکر کتاب پر اتر پردیش کی حکومت کی طرف سے ایک ہزار کا انعام بھی ملا ہے، یہ اس سلسلہ کی چوتھی کتاب ہے، جس میں ہندوستان کے عہدِ وسطیٰ خصوصاً مسلمان حکمرانوں کے دور کے فوجی و حربی نظام، آلاتِ حرب، آتشیں اسلحہ، بحری بیڑے، کوچ، کیمپ کے سامان، صف آرائی، میدانِ جنگ، محاصرہ، قلعے، چھاؤنیاں، خبر رسانی، رسد، فوجوں کی ترتیب، فوجی عہدہ داروں کے فرائض وغیرہ پر اس عہد کے اصل ماخذ سے نہایت دیدہ ریزی کیساتھ معلومات فراہم کئے گئے ہیں، اردو میں اس موضوع پر یہ پہلی کتاب ہے، جو مصنف کی بیس سالہ تلاش و جستجو، تحقیق و تفتیش، اور محنت و جانفشانی کا نتیجہ ہے

"منیجر"

جلد ۸۷ ماہ رمضان المبارک ۱۳۸۰ھ مطابق ماہ مارچ ۱۹۶۱ء عدد ۳

مضامین

مقالات

شذرات

مسلم یونیورسٹی کے ہر بہی خواہ کو اس سے دلی مسرت ہوگی کہ اس کے خلاف جو طوفان کھڑا کیا گیا تھا، وہ بالکل بے بنیاد نکلا، اور تحقیقاتی کمیشن نے یونیورسٹی کو نہ صرف ان تمام الزاموں سے بری قرار دیا جس کو فرقہ پرستوں نے بڑا شور برپا کر رکھا تھا، بلکہ اس کی رواداری کا اعتراف کیا، اور ہندو طلبہ کے ساتھ مسلمان طلبہ کے سلوک اور ان کے تعلقات کی خوشگواری پر مسرت ظاہر کی، مسلم یونیورسٹی کی اسلامی حیثیت، اس میں مسلمانوں کے ترجیحی حقوق، اور اس بارہ میں یونیورسٹی کی پالیسی کو تسلیم کیا، اسلامی علوم و السنہ کے شعبوں کو ترقی دینے کی سفارش کی، دوسری یونیورسٹیوں میں مسلمان طلبہ کو حصول تعلیم کی جو دقتیں پیش آتی ہیں حکومت کو اس کی تحقیقات اور اس کے تدارک کی جانب توجہ دلائی، اسی کے ساتھ انتظامی امور میں بعض خامیوں اور فروگذاشتوں کی جانب بھی توجہ دلائی، اور آیندہ اسکی اصلاح کی ہدایت کی، اس منصفانہ رپورٹ سے ان لوگوں کو بڑی مایوسی ہوگی جنھوں نے اپنے گمان میں مسلم یونیورسٹی پر بڑی کاری ضرب لگانے کی کوشش کی تھی، اس سے ان کا ہوائی قلعہ ہی مسمار ہوگیا، اس کامیابی پر یونیورسٹی کے ارباب حل و عقد مبارکباد کے مستحق ہیں، دوسری خوشخبری یہ ہے کہ یونیورسٹی کے کلچرل پروگراموں سے رقص کو خارج کر دیا گیا یہ ایک قابل تعریف اصلاح ہے، یونیورسٹی کو محض نام و نسبت کے لحاظ سے نہیں بلکہ اپنے آثار و مظاہر کے لحاظ سے بھی مسلم رہنا چاہیے، اور کم سے کم ان چیزوں سے اس کو پاک ہونا چاہیے جو اسلامی روایات اور قومی غیرت و حمیت کے خلاف ہیں،

انجمن ترقی اردو ہند کی سالانہ کانفرنس اس لحاظ سے بہت کامیاب رہی کہ اترپردیش کے گورنر ڈاکٹر بی گوپال ریڈی نے اس کا افتتاح کیا، اور وزیر اعلیٰ مسٹر سی بی گپتا نے شرکت اور تقریر کی، دونوں نے اپنی تقریر میں اردو کے حقوق کا صریح اعتراف اور اب تک اس کی جو حق تلفی ہوتی چلی آئی ہے [illegible]

کی راہ میں جو رکاوٹیں ہیں، وزیر اعلیٰ نے اُس کی تحقیقات کے لئے کمیشن کے تقرر کا اعلان کیا، اردو کے بارے میں اتنی وعدہ خلافیاں ہو چکی ہیں، کہ کسی نئے وعدہ کا مشکل ہی سے یقین کیا جا سکتا ہے، لیکن بہت سے مسائل میں نئی حکومت کی پالیسی میں تبدیلی کے آثار ہیں، اس سے خیال ہوتا ہے کہ نئی حکومت کے زمانہ میں مسلم آزاری اور اردو کشی کی پالیسی میں بھی تبدیلی ہوگی، انھوں نے جن صاف لفظوں میں اردو کے حق کا اعتراف اور اس کی گذشتہ حق تلفیوں کی جانب اشارہ کیا ہے، اور اس کی تلافی کے لئے جو عملی قدم اٹھایا ہے اس سے توقع یہی ہے کہ اردو کی کس میرسی کا دور شاید اب ختم ہو جائے،

سر دست اتنا بھی غنیمت ہے لیکن اردو کے مسئلہ کا حقیقی حل یہ ہے کہ اس کو جو حقوق بھی دیے جائیں، قانونی حیثیت ہونی چاہئے محض حکومتوں کا اعتراف اور ان کی ہدایت اردو کے تحفظ کی ضمانت نہیں ہو سکتیں ممکن ہے جس حکومت کو اردو سے ہمدردی ہو وہ اس کے ساتھ انصاف کرنے کی کوشش کرے لیکن حکومتیں آئے دن بدلتی رہتی ہیں، اور یہ ضروری نہیں کہ دوسری حکومت بھی اسی پالیسی پر عمل کرے، جو اردو کے معاملہ میں اصل کمزوری یہی ہے کہ اس کے بارے میں جو وعدے کئے جاتے ہیں اس کی کوئی قانونی حیثیت نہیں ہوتی، اس لئے اُن کو آسانی سے عمال حکومت نظر انداز کر دیتے ہیں، اگر اُن کی حیثیت قانونی ہو جائے تو پھر کوئی شخص اُن کو نظر انداز کرنے کی جرأت نہیں کر سکتا، اس لئے اگر مسٹر گپتا حقیقۃً اردو کو اس کا حق دینا چاہتے ہیں تو اس کو قانونی حیثیت سے مستحکم کر دینا چاہئے، یہ اُن کا بڑا کارنامہ ہوگا، اور اردو دنیا اس کے لئے اُن کی شکر گذار ہوگی،

اس مرتبہ مردم شماری میں اردو زبان کے صحیح اندراج کی پہلے سے کوشش کی گئی تھی، لیکن یہ کام اتنا وسیع تھا کہ آل انڈیا تنظیم کے بغیر اس پر قابو پانا دشوار تھا، جو ممکن نہیں تھا، اس لئے شہروں اور قریبی آبادیوں میں جہاں اردو پڑھے لکھے ذی حیثیت لوگوں کی قابل لحاظ تعداد ہے وہ اپنی زبان کے اندراج کی پوری نگرانی کر سکے ہیں، وہاں تو بڑی حد تک صحیح اندراج ہوا ہوگا

مگر ایسے مقامات خصوصاً دیہاتوں میں جہاں اس قسم کا انتظام نہیں ہو سکا، اس مرتبہ بھی زبان کے اندراج میں بڑی بے ضابطگیاں ہوئی ہیں جن کی شکایتیں اردو اخبارات میں برابر چھپتی رہتی ہیں، اس لیے اس کی پوری تحقیقات کی ضرورت ہے، یہ ظاہر ہے کہ ساری شکایتیں اخبارات تک نہ پہونچ سکی ہوں گی، جو شکایتیں پہنچ سکی ہیں، ان سب کی تحقیقات بھی دشوار ہے، لیکن اگر کچھ واقعات بھی تحقیقات سے صحیح ثابت ہوں تو پھر اردو بولنے والوں کے ساری اعداد و شمار مشکوک ہو جائیں گے۔

حضرت سید صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی مشہور اور بے نظیر تصنیف خطبات مدراس اپنی گوناگوں خصوصیات کے لحاظ سے اس لائق تھی کہ مختلف زبانوں میں اس کا ترجمہ کیا جائے، سنا ہے کہ عربی میں اس کا ترجمہ ہو چکا ہے مگر ابھی تک ہماری نظر سے نہیں گذرا، انگریزی ترجمہ کی اجازت متعدد اشخاص نے چاہی تھی مگر سید صاحب مرحوم کی زندگی ہی میں ان کے ایک لائق عزیز اور انگریزی کے ممتاز انشا پرداز سید یحییٰ صاحب بینوی ایم اے حال نیوز اڈیٹر پاکستان ریڈیو ڈھاکہ نے کیا تھا، اسلئے اجازت نہیں دی گئی، اس ترجمہ کی اشاعت کی نوبت اب آسکی ہے، کتاب کے شروع میں حضرت سید صاحب کے مختصر حالات بھی ہیں، کتاب کی قیمت للعہ، پتہ: سید یحییٰ صاحب نیوز اڈیٹر انچارج پاکستان ریڈیو ڈھاکہ۔

ڈاکٹر محمد حمید اللہ صاحب اپنے ایک عنایت نامہ میں تحریر فرماتے ہیں کہ قرآن حضرت عثمان کے متعلق دسمبر ۵۵ء میں میرا جو مختصر نوٹ معارف میں شائع ہوا، اس سے مولانا قاضی اطہر صاحب مبارکپوری نے (جنوری ۵۶ء کے معارف میں) یہ غلط نتیجہ نکالا ہے کہ اصل مخطوطہ ڈرہام میں ہے، یہ غلط فہمی ہے، معارف میں شائع شدہ میرے سابقہ خط کے ساتھ اس نوٹ کو پڑھیں تو معلوم ہوگا کہ اصل مخطوطہ تاشقند میں ہے، اور فوٹو لیکر چھاپا ہوا نسخہ جو بہت نایاب ہے کتاب کے علاوہ ڈرہام میں برٹش میوزیم میں نہیں جیسا کہ میرے ایک قدیم خط مطبوعہ معارف میں ذکر ہے، اصل مخطوطہ پر نوٹ تیار ہو رہا ہے،

اس سلسلہ میں ہمارے پاس بھی استفسار کے متعدد خطوط آئے ہیں، انشاء اللہ آیندہ پرچہ میں ہم اس بارہ میں اپنا خیال ظاہر کریں گے۔

مقالات

راجہ رہمی اور ہندوستان کے چند دوسرے راجے

از جناب مولانا قاضی اطہر صاحب مبارکپوری اڈیٹر البلاغ بمبئی

(۲)

راجہ رہمی (بنگال) | جیسا کہ پہلے ہم ابن خردازبہ وغیرہ کے بیان سے بتا چکے ہیں کہ رہمی کسی خاص راجہ کا ذاتی نام نہیں ہے، بلکہ یہ حکمراں خاندان کا آبائی لقب ہے، جس سے اس کا ہر راجہ پکارا جاتا تھا، اور اس میں مرد، عورت کا فرق بھی نہیں تھا، چنانچہ ابن الفقیہ ہمدانی ۲۹۰ھ نے لکھا ہے:۔

وفی بلاد الھند مملکۃ یقال	ہندوستان میں ساحل سمندر پر ایک مملکت ہے
لھا رھمی علی ساحل البحر وملکتھم	جسے رہمی کہتے ہیں، اور اس پر ایک عورت
امرأۃ[1]	حکومت کرتی ہے۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ تیسری صدی ہجری کے آخر میں رہمی لقب کی عورت یہاں کی حکمراں تھی۔

تمام قدماء نے رہمی بالراء کی تصریح کی ہے، سلیمان تاجر (ص ۳۰) ابن خردازبہ (ص ۱۶ و ۶۴) ابن الفقیہ ہمدانی (ص ۱۵) اور مسعودی (ص   ) نے اس لفظ کو بار بار اسی طرح لکھا ہے، اور ان کی کتابوں میں تکرار کے باوجود اس کے سوا کوئی اشارہ تک نہیں پایا جاتا، اس لیے ان قدیم و ثقہ مورخوں

---

[1] کتاب البلدان ص ۱۵

سیاحوں اور جغرافیہ نویسوں پر اعتماد کرکے اسے رہمی ہی سمجھنا چاہیے، باقی رہا قاضی رشید بن زبیر ۵۶۲ھ کی کتاب الذخائر والتحف میں صفحہ ۲۱، ۲۲ اور ۹، پر دہمی بالدال ہونا تو یہ قدما کی تصریحات کے مقابلہ میں معتبر نہیں ہوسکتا، اور اسے نسخ و کتابت کی غلطی پر محمول کیا جائے گا،

راجہ رہمی کا تذکرہ سلیمان تاجر نے ذاتی معلومات کی بنا پر تفصیل سے کیا ہے، وہ لکھتا ہے:-

ویلی هورء ملك يقال له رهمی	ان راجوں سے متصل ایک راجہ ہے جسے رہمی
یقاتله ملك الجزر، ولیس له	کہتے ہیں، اس سے راجہ جزر برسرپیکار رہا کرتا ہے
شرف فی الملك وهو ایضاً	ملک میں اسکی قدر و منزلت نہیں ہے، راجہ رہمی
یقاتل بلهرا کما یقاتل ملك الجزر	بھی راجہ بلہرا سے جنگ کرتا ہے جس طرح راجہ
ورهمی هذا اکثر جیشاً من ملك	جزر سے جنگ کرتا ہے، اور یہ راجہ رہمی فوج
بلهرا، ومن ملك الجزر ومن الطافن	کی کثرت میں بلہرا، جزر اور طافن سے بڑھا ہوا ہے
ویقال انه اذا اخرج الی القتال	بیان کیا جاتا ہے کہ جب یہ جنگ کے لیے نکلتا ہے
یخرج فی نحو من خمسین الف فیل	تو تقریباً پچاس ہزار ہاتھیوں کو لیکر نکلتا ہے،
ولا یخرج الا فی الشتاء لان الفیلة	اور صرف جاڑے کے موسم میں نکلتا ہے کیونکہ
لا تصبر علی العطش فلیس یسعه	ہاتھی پیاس کی شدت برداشت نہیں کر سکتے،
الا الخروج فی الشتاء ویقال	اسلیے جاڑے کے علاوہ دوسرے موسم میں
ان قصاری عسکره نحو من	جنگ کے لیے نکلنا اس کے بس میں نہیں ہے،
عشرة الف الی خمس عشرة الفا	کہا جاتا ہے کہ کم سے کم اس کے پاس دس سے
وفی بلده الثیاب التی لیس لاحد	پندرہ ہزار تک فوج ہے، اس کے ملک میں
مثلها، یدخل الثوب منها فی	ایسے ایسے کپڑے ہوتے ہیں جن کی مثال

حلقه خاتم دقة وحسنا، وهو
من قطن، وقد رأينا بعضها
والذي ينفق في بلاده الودع
وهو عين البلاد يعني ما لها
وفي بلاده الذهب والفضة
والعود، والثياب لعمري التي
يتخذ منه المداب وفي بلاده
البشان العام وهو الكركدن[1]

کہیں نہیں ملتی، جن کی باریکی اور نزاکت کا یہ
حال ہے کہ پورا تھان انگوٹھی کے حلقہ میں سما جاتا
ہے، یہ کپڑا روئی کا ہوتا ہے، ہم نے بچشم خود
ایسے بعض کپڑے دیکھے ہیں، اس کے ملک میں
لین دین میں کوڑی کا رواج ہے، یہی کوڑی
اس ملک کی دولت ہے، اور یہاں سونا، چاندی،
عود، اور ایک نفیس قسم کا کپڑا ہوتا ہے جس سے
داب بنتا ہے، رہمی کے ملک میں بشان (معلم)
یعنی گینڈا ہوتا ہے۔

میرا خیال ہے کہ یہ بشان ہندی کا لفظ پچان ہے، جس کی تفسیر سلیمان تاجر نے المعلم (نقش) سے کر کے اس کا عربی نام کرکدن بتایا ہے، اور راجہ رہمی کے ملک میں لوگ گینڈے کو پچان کہتے تھے، [illegible] اس کی سینگ میں آدمی، مور، مچھلی اور دوسرے جانوروں کی شکلیں پائی جاتی تھیں، چنانچہ سلیمان تاجر اس کی شکل و صورت بیان کرنے کے بعد کہتا ہے کہ بسا اوقات اس کی سینگ میں آدمی، طاؤس، مچھلی اور دوسرے حیوانات کی شکلیں ہوتی ہیں، چین کے لوگ اس کا پٹکا بناتے ہیں، اور چین کے شہروں میں اس کا ایک ایک پٹکا دو ہزار، تین ہزار اور اس سے بھی زیادہ دینار میں بکتا ہے، اس کی شکل و صورت جس قدر حسین ہوتی ہے اسی قدر قیمت زیادہ ہوتی ہے۔

وهذا كله يشترى من بلاد
رهمي بالودع وهو عين البلاد[2]

اور یہ چیزیں رہمی کے ملک سے کوڑی کے ذریعہ خریدی
جاتی ہیں، یہ کوڑی اس ملک کی دولت اور سکہ ہے

---

[1] سلیمان التاجر ص [illegible] [2] ایضاً، یہاں یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ سلیمان نے تین مرتبہ اس راجہ کا نام رہمی ہی لکھا ہے۔

ابن خرداذبہ نے راجہ رہمی کا ذکر ان الفاظ میں مختصر طور سے کیا ہے :

وبعده رهمی وبينه وبين هولاء مسيرة سنة، وذكروا ان له خمسين الف فيل، وله الثياب القطنية المخملة والعود الهندي[1]	راجہ غابہ کے بعد راجہ رہمی ہے، رہمی اور ان راجوں کے درمیان ایک سال کی مسافت ہے، لوگوں کا بیان ہے کہ اس کے پاس پچاس ہزار ہاتھی ہیں، اور اس کے ملک میں سوتی مخملی کپڑوں کی اور عود ہندی کی پیداوار ہے،

ابن خرداذبہ نے رہمی کے بعد راجہ قامرون (کامروپ) کا ذکر کیا ہے، اور بتایا ہے کہ اس کے ملک میں سونا بہت ہوتا ہے اور گینڈا پایا جاتا ہے۔ گینڈے کے ذکر میں تقریباً وہی باتیں لکھی ہیں جنکو سلیمان تاجر نے راجہ رہمی کے بیان میں لکھا ہے۔

راجہ رہمی کے بارے میں یہ دونوں بیان تیسری صدی کے وسط سے تعلق رکھتے ہیں، اس کے تقریباً ایک سو سال بعد مسعودی نے ۳۳۲ھ میں راجہ رہمی کا تذکرہ نہایت مختصر طور سے کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس وقت اس خاندان پر زوال آ گیا تھا، اور اسے کوئی قابل ذکر حیثیت حاصل نہیں تھی، چنانچہ اس نے راجہ طافن کے بعد لکھا ہے :

تليها هذا الملك مملكة رهمی[2]	اس راجہ سے متصل رہمی کی مملکت ہے،

اس میں نہ گینڈے کا ذکر ہے، نہ وہاں کے کپڑوں کا تذکرہ ہے اور نہ ہاتھیوں اور سونے چاندی کی کانوں کا بیان ہے۔

اس خاندان کے ایک راجہ نے خلیفہ مامون (۱۹۸ھ تا ۲۱۸ھ) کے پاس ہدایا و تحائف اور خط روانہ کیا تھا جس کے جواب میں مامون نے بھی اسے اپنی خوشنودی اور ہدایا و تحائف سے نوازا تھا۔

---

[1] المسالک والممالک ص ۶۶ [2] مروج الذہب،

اس کی تفصیل قاضی رشید بن زبیر (م ۵۶۳ھ) نے اپنی کتاب الذخائر والتحف میں بیان کی ہے جس سے اس راجہ کی شان و شوکت، مال و دولت، علم و فضل اور خلیفۂ اسلام سے اس کی محبت والفت کا پتہ چلتا ہے۔ اس نے خلیفہ مامون کے نام جو خط لکھا ہے، اس میں اپنا مفصل تعارف کرایا ہے (اس کا پورا متن اور ترجمہ معارف اپریل ۱۹۶۰ء میں آچکا ہے) اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ہندوستان کا یہ راجہ مشرق کے تمام راجاؤں میں سب سے بڑا ہے، اس کا محل ایسی عمدہ اور نرم عود کی لکڑی سے بنا ہے جس پر مہر کرنے سے موم کی طرح نشان پڑ جاتا ہے، اس کے خزانے میں اس کے آباؤ اجداد کے تاج رکھے ہوئے ہیں، یعنی یہ حکومت بہت قدیم ہے، جب اس کی سواری نکلتی ہے تو ہزاروں ہاتھیوں کا جلوس ہوتا ہے، اس کے اصطبل میں ایک ہزار صرف سفید ہاتھی ہیں، جن کی رسیاں وغیرہ سونے کی ہیں، وہ اپنی رعایا کے بارے میں خدا سے بہت ڈرتا ہے، وغیرہ وغیرہ۔[1]

ہدایا کی تفصیل کا خلاصہ نمبر وار معارف میں آچکا ہے، مگر یہاں پر اصل عبارت کا نقل کرنا بعض اہم مباحث کے سلسلے میں ضروری ہے،

"قاضی رشید بن زبیر نے راجہ رہمی کے ہدایا کی تفصیل یوں بیان کی ہے،

وكانت الهدية جام ياقوت احمر	ہدیہ کی تفصیل یہ ہے، ایک جام یاقوت سرخ کا
فتحه شبر في غلظ الاصبع مملوًّا	جس کی چوڑائی ایک بالشت اور موٹائی ایک انگل تھی
درًّا، وزن كل درة مثقال، و	وہ موتیوں سے بھرا ہوا تھا، ہر موتی کا وزن ایک مثقال تھا، ان
والعدة مائة درة، وفرشاً	موتیوں کی تعداد ایک سو تھی، ایک فرش اژدہے کی کھال کو
في جلد حية تكون في وادي	جو وادی مہراج میں پایا جاتا ہے، یہ اژدہا اتنا
المهراج تبتلع الفيل، ووشي	بڑا ہوتا ہے کہ ہاتھی کو نگل جاتا ہے، اکار چوبی کے

[1] الذخائر والتحف ص ۲۲

جيد هادارات سود على قدر
الدرهم وفي وسطها نقط بيض
مغروزة بالدرر يتحوف من
جلس عليها السل ومن كان
به السل وجلس عليها سبعة
ايام ذهب عنه، ومصليات
ثلاثة بوسائدها من ريش
طائر يقال (مت) له السمندل
اذا طرحت في النار لم تحترق
وفيها در هادر وياقوت احمر
ووزن مائة الف مثقال عود
رطباً اذا اختم عليه قبل الصورة
وثلاثة وثلاثين منا كافوراً
محببا، كل حبة منه مثل الفستقة
واكبر من اللوزة مع جارية
سندية طولها سبعة اذرع
تمس شعرها حسنة البشرة
لها اربع ظفائر تعقد ضفيرتين
على راسها تاجا وضفيرتان

اس میں درہم کے برابر کالی بوٹیاں تھیں، ان کے
بیچ میں سفید مینا تھا، اور موتیوں کے کام سے
تیار ہوا تھا، اژدہے کی کھال کی خاصیت یہ
تھی کہ جو اس پر بیٹھتا سل کی بیماری سے محفوظ
رہتا، اگر سل کا مریض سات دن تک اس پر
بیٹھتا تو مرض جاتا رہتا، تین مصلے مع گاؤ تکیے
جو سمندل نامی پرند کے پر سے بنے ہوئے تھے،
اس پر کی خاصیت یہ ہے کہ آگ میں ڈالنے سے
نہیں جلتا، ان کی جھالر اور کنارے موتی اور
یاقوت سرخ کے تھے، اور ایک ہزار سیر تازہ
عود جس پر مہر کرنے سے نشان پڑ جاتا تھا،
تینتیس سیر کافور کی ڈلیاں، ہر ڈلی بادام سے
بڑی تھی، ایک سندی باندی جس کا قد
سات فٹ تھا، بال اتنے لمبے تھے کہ چلنے میں
زمین پر لوٹتے تھے، نہایت حسین و جمیل تھی،
سر میں چار چوٹیاں تھیں، جن میں سے دو کو
اپنے سر پر تاج کی طرح لپیٹ لیتی تھی، اور
دو چوٹیاں زمین پر ڈھلکتی تھیں، پلکیں ایک انگل
…بی تھیں، جب سر جھکاتی تو پلکیں نصف

تبلغان الارض من خلفها،	رخسار تک آجاتی، دانتوں کی چمک سے
وطول كل شفر من اشفار عينها	دونوں ہونٹوں کے درمیان بجلی چمکتی معلوم
اصبع، يبلغ اذا اطرقت الى نصف	ہوتی، دو پستان اس کے شکم میں آٹھ سلوٹیں
خدها، وكان بين شفتيها لمعان	پڑتی تھیں، اس ہدیہ کے ساتھ جو خط تھا،
البرق من بياض اسنانها، لها	ایک درخت کی چھال پر تحریر تھا، جو ہندوستان
نهدان وثمانی عكن، وكان الكتاب	میں ہوتا ہے، اسے کاذی کہتے ہیں۔
فی لحاء شجرة تنبت بالهند	
يقال لها الكاذی الخ[1]	

ہمارے خیال میں اس عبارت میں وفرشا فی جلد حیة کے بجائے وفرشا من جلد حیة ہونا چاہیے، اور اس جملہ میں عبارت خلط ملط ہوگئی ہے۔ (ہم نے معارف اپریل ۱۹۶۰ء میں اس نامہ کا خلاصہ دیتے وقت بھی اس کا خیال رکھا تھا) اور تبتلع الفیل کے بعد لا یتجوف من جلس علیہا ہونا چاہیے، درمیان میں ووحشی سے مغرورة بالدر تک عبارت بعد میں آنی چاہیے، ورنہ مطلب بالکل بے جوڑ ہو جاتا ہے،

اس سلسلہ میں مسعودی نے اخبار الزمان میں جو کچھ لکھا ہے وہ اس کی تائید کر سکتا ہے وہ بحرکند (جنوبی ہند کا سمندر) کے جزائر کا تذکرہ کرتے ہوئے اس سانپ اور اس کے چمڑے کی خاصیت کو یوں بیان کرتے ہیں:

وفيه حية يقال الملكة لا تظهر	اس میں ملکہ نامی ایک قسم کا اژدہا پایا جاتا ہے
الا مرة واحدة وربما احتال	جو صرف ایک مرتبہ ظاہر ہوتا ہے، اور کبھی

---

[1] الذخائر والتحف ص ۲۴ و ۲۵

فيها ملوك الزنج فاخذ دها	راجہ اسے حکمت حکمت عملی سے حاصل کرتے ہیں
وتطبخ حتی يخرج ودكها ويدهن	اسے پکایا جاتا ہے، اور اس کی چربی سے راجہ
به الملك فتزيد فی قوته	کے مالش کی جاتی ہے جس سے اس کی قوت
ونشاطه ويستعمل من جلود	اور امنگ میں اضافہ ہوتا ہے، اور اس سانپ
هذه الحية وهی منمرة فرش	کی کھال چیتے کی کھال کی طرح ہوتی ہے
اذا جلس عليها صاحب السل	اس کا فرش بنایا جاتا ہے جب اس پر سل کا
ذهب عنه السل ومن جلس	مریض بیٹھتا ہے تو اس کی بیماری ختم ہو جاتی
عليه امن السل ان يصيبه	ہے، اور جب تندرست آدمی اس پر بیٹھتا ہے تو وہ
ابدا[1]	ہمیشہ کے لیے اس مرض سے مامون ہو جاتا ہے.

خلیفہ مامون نے بھی راجہ رہمی کے اس خط اور ہدیہ کے جواب میں خط اور ہدیہ بھیجا، اور چونکہ اس راجہ کے ملک میں نہایت اعلیٰ قسم کے کپڑے ہوتے تھے، اس لیے مامون نے بھی اپنے ہدیہ میں خاص طور سے طرح طرح کے عمدہ کپڑے بھیجے.

قاضی رشید بن زبیر نے خلیفہ کے ہدایا کی فہرست میں کپڑوں کی یہ تفصیل لکھی ہے:

وخمسة اصناف من الكسوة	کپڑے پانچ اقسام کے تھے اور ہر قسم کے سو سو
من كل صنف مائة ثوب من	کپڑے، ان کی تفصیل یہ ہے. مصر کا سفید
بياض مصر، وخز السوس	کپڑا (لٹھا) سوس کا ریشمی کپڑا، یمن اور اسکندریہ
ووشی اليمن، والاسكندرية	کی چھینٹ، خراسان کا ملحم، دیبا خراسانی.
وملحم خراسان، وديباج خراسانی	فرش زرمزی، فرش طبری، فرش سوسنجری،

[1] [illegible]

وفرش قومزی وفرش طبری،	ان کے علاوہ ایک سوگدے مع تکیوں کے
وفرش سوسنجوی، ومائة	یہ سب چیزیں ریشم کی بنی ہوئی تھیں،
لحنفسة حريرية بوسائدها	اور سوسی ریشم کا فرش
كل ذلك خز، وفرش خز	
سوسى الخ[1]	

بعض قرائن سے معلوم ہوتا ہے کہ راجہ کان رہمی قدیم زمانہ سے غیر ملکی بادشاہوں سے تعلقات رکھتے تھے اور اپنے زمانہ کے بڑے بڑے حکمرانوں کے پاس تحائف [illegible] بھیجتے [illegible] کے پابند تھے، چنانچہ ثعالبی [illegible] نے اپنی کتاب [illegible] کے ذیل میں کسریٰ کے پاس ایک ہندی راجہ کے ہدایا کا ذکر کیا ہے، اور ان کی تفصیل [illegible] لکھی ہیں جو راجہ رہمی نے اس کو بھیجی تھیں، جیسا کہ عبارت ذیل سے ظاہر ہوتا ہے

هدية ملك الهند اهداها	کسریٰ کے پاس ہندوستان کے راجہ کے ہدیے
اليه الف منّا من العود الهندي	اس نے کسریٰ کے پاس یہ چیزیں ہدیہ بھیجیں
يذوب في النار كالشمع ويختم	ایک ہزار سیر عود ہندی جو آگ میں موم کی طرح
عليه فتتبين الكتابة، وجام	پگھل جاتی ہے اور اس پر مہر لگانے سے اسکے
ياقوت احمر فتحه شبر في شبر	حروف ظاہر ہو جاتے ہیں، یاقوت سرخ کا ایک
مملوء درا، وعشرة امنان	جام جس کے دہانے کا قطر ایک بالشت تھا،
كافور كالفستق واكبر رمية	یہ موتیوں سے بھرا ہوا تھا، دس سیر کافور
طول قامته سبعة اذرع [illegible]	پستہ کے مانند [illegible] بڑا [illegible]

[1] [illegible] ۲۰

اشفار عینیها خدیها وکان	جس کا قدساٹھ ہاتھ تھا، اسکی پلکیں اس کے
یتبین لمعان البرق من بیاض	رخسار پر آتی جاتی تھیں، اس کے دانت
مبسمها، مقرونة الحواجب لها	کی سفیدی سے بجلی کی سی چمک پیدا ہوتی تھی،
ضفائر شعر تحرها، وفرشا من	بھویں ملی ہوئی تھیں، بالوں کی چوٹیوں کو
جلود الحیات الین من الحریر	گھسیٹتی ہوئی چلتی تھی، سانپوں کی کھال
واحسن من الوشی (ص) وکتابہ	کا ایک فرش جو ریشم سے زیادہ نرم اور چھینٹ
کان بالدر والذهب فی لحاء	سے زیادہ خوبصورت تھا، اس ہدیہ کیساتھ جو خط تھا
شجر الکاذی[1]	اسکی کتابت زر و جواہر سے کی ہوئی کاذی نامی
	درخت کی چھال پر تھی،

اس میں صرف ملک الهند کا لفظ ہے، راجہ رہمی کے نام کی تصریح نہیں ہے، مگر چونکہ اس میں عود، جام، کافور، باندی، سانپ کا فرش، کپڑا، اور خط کے کاغذ کا ذکر بعینہ وہی ہے جو ناموں کے ہدیہ میں بیان کیا گیا ہے، اس لیے قیاس ہوتا ہے کہ کسریٰ کے دربار میں یہ ہدایا رہمی خاندان کے کسی راجہ کے یہاں سے گئے ہوں گے، اور معاصر سلاطین کے پاس ہدیہ بھیجنا اس خاندان کے دستور میں شامل رہا ہوگا،

راجگان رہمی کا ملک راجہ رہمی کے بارے میں سلیمان تاجر، ابن خرداذبہ، ابن الفقیہ ہمدانی، مسعودی، قاضی رشید بن زبیر کے جو تفصیلی بیانات صفحات بالا میں درج کیے گئے ہیں ان سے یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ ان کا ملک ہندوستان کے مشرق میں تھا، اس کے بعد مشرق میں مہراج کا ملک تھا، جہاں سے ہندوستان کی سرحد ختم ہو جاتی تھی، اور چین کی سرحد شروع ہوتی تھی،

---

[1] الذخائر والتحف ص ۴ و ۵

سلیمان تاجر مغربی جنوبی ہندوستان کے راجگان بلہرا، جزر، اور طافن کا ذکر کرکے لکھتا ہے۔

ویلی ھؤلاء ملک یقال لہ رھمی [1]	اور ان سے متصل ایک راجہ ہے جسے رہمی کہا جاتا ہے،

ابن خرداذبہ بھی اسی طرح ان راجوں کا ذکر کرکے راجہ غابہ کے بعد راجہ رہمی کا ذکر کرتا اور مشرق کی طرف اس کی مسافت ایک سال کی راہ بتاتا ہے،

وبعدہ رھمی، وبینہ وبین	غابہ کے بعد راجہ رہمی ہے، اس میں اور ان راجوں
ھؤلاء مسیرۃ سنۃ [2]	کے درمیان ایک سال کی راہ کا فاصلہ ہے،

اس سے اندازہ ہوسکتا ہے کہ رہمی کا ملک ہندوستان کے انتہائی مشرقی حصہ میں واقع تھا،

ابن الفقیہ ہمدانی کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ سمندر کے کنارے تھا، اور وبائی امراض اس کثرت سے ہوتے تھے کہ لوگ وہاں جانا پسند نہیں کرتے تھے، مگر یہ ملک اس قدر خوشحال اور دولتمند تھا کہ مختلف ملکوں کے تاجر اور سوداگر یہاں برابر آتے جاتے تھے، وہ لکھتا ہے:

وفی بلاد الھند مملکۃ یقال	بلاد ہند میں ایک مملکت ہے جسے رہمی کہا جاتا ہے،
لھا رھمی علی ساحل البحر و	یہ ساحل سمندر پر واقع ہے اور یہاں پر ایک
ملکتھا امرأۃ وبلادھا وبیۃ	عورت حکومت کرتی ہے، اس کا ملک وبائی امراض
ومن دخل الیھا من سائر الھند	کا علاقہ ہے، پورے ہندوستان سے جو شخص یہاں
مات فالتجار یدخلون کلاتر	جاتا ہے اس بیماری کی وجہ سے مر جاتا ہے،
ماٹھا وعرب [3]	مگر سوداگر یہاں کے کثیر منافع کی وجہ جاتے ہیں۔

ابن بطوطہ نے بنگال کے بیان میں اسی طرح وہاں کے وبائی امراض کا تذکرہ کیا ہے اور لکھا ہے کہ وہاں کی بیماری اور زرخیزی دو متضاد باتوں کی وجہ سے بنگال دوزخ بہشت کہا جاتا ہے۔

---

[1] رحلۃ سلیمان التاجر [2] المسالک والممالک ص ٦٧ [3] کتاب البلدان ص ١٥

خود راجہ رہمی نے خلیفہ مامون کے نام جو خط لکھا ہے اس میں سب سے پہلے اپنا تعارف مشرقی ہندوستان کے عظیم الشان حکمران کے لفظ سے کرایا ہے،

من دھمی (رھمی) ملک الهند، وعظیم ارکان المشرق[1]	ہندوستان کے راجہ اور مشرق کے حکمرانوں میں عظیم حکمران رہمی کی طرف سے۔

خلیفہ مامون نے اس کے جواب میں جو خط بھیجا تھا اس میں بھی اس نے راجہ رہمی کو مشرق کا مہاراجہ ظاہر کر کے اس کی اس حیثیت کا اعتراف کیا ہے،

الی دھمی (رھمی) ملک الهند وعظیم من تحت یدہ من ارکنة الهند، وارکان المشرق[2]	ہندوستان کے راجہ رہمی کے نام جو اپنے ماتحت راجوں اور مشرق کے حکمرانوں میں سب سے بڑا ہے،

ان شہادتوں کے بعد راجہ رہمی کی مملکت کی جائے وقوع کسی طرح مشتبہ نہیں رہ جاتی اور یہ بات واضح طور پر معلوم ہو جاتی ہے کہ یہ مالک لیرا، جزر، اور طافن وغیرہ کے علاقوں اور مغربی جنوبی ہندوستان سے بڑی طویل مسافت کی دوری پر مشرق میں سمندر کے ملحق تھا، اور آب و ہوا مرطوب ہونے کی وجہ سے وہاں طرح طرح کے وبائی امراض تھے، یہ تمام باتیں ہندوستان میں بنگال ہی پر صادق آتی ہیں، پھر سوت کے باریک اور مخملی کپڑے جن کی عینی شہادت سلیمان تاجر نے دی ہے اور جن کا تذکرہ ابن خرداذبہ نے بھی کیا ہے، اور راجہ نے ان کی بہترین قسمیں خلیفہ مامون کے پاس بھیجیں، جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ وہی کپڑے ہیں جن کی کہانی ڈھاکہ کے ململ پر ختم ہوتی ہے، اور قدیم زمانہ سے بنگال کی بہترین صنعت میں ان کا شمار ہوتا ہے،

اس کے علاوہ کوڑی، گینڈا، ہاتھی، سونا، چاندی، عود، کافور وغیرہ کا تعلق ہندوستان کے دوسرے علاقوں کے مقابلہ میں بنگال میں زیادہ ہے، اور یہ چیزیں بنگال کی خاص پیداوار ہیں، ان سے پتہ چلتا ہے کہ

۱؎ الذخائر والتحف ص ۲۲ ۲؎ ایضاً ص ۲۶

راجگان رہمی جن کے ملک میں یہ چیزیں ہوتی تھیں وہ بنگال ہی کے حکمراں تھے،

علامہ سید سلیمان ندویؒ نے سلیمان تاجر کے بیان پر راجہ رہمی کے بارے میں رائے ظاہر کی ہے کہ گینڈا کی تعریف کی بنا پر سمجھا جاتا ہے کہ یہ ڈھاکہ کے قریب کسی راما نام راجہ کی حکومت تھی۔[1]

راجگان رہمی کی مملکت کی حدود کا اندازہ اس سے لگایا جا سکتا ہے کہ سلیمان تاجر نے اس کے بعد کاشبین نامی ایک راجہ کا تذکرہ کیا ہے، جو ملک کے اندرونی علاقہ میں واقع ہے، مگر اس کا تعلق سمندر سے بھی ہے، یہاں کے لوگ گورے اور خوبصورت ہوتے ہیں، اور اس میں میدان اور پہاڑ دونوں واقع ہیں:

وبعده ملك داخل له بحر	رہمی کے بعد اندرونی علاقہ میں ایک راجہ ہے
يقال له ملك الكاشبين وهم	جو سمندر کا بھی مالک ہے، اس راجہ کا نام کاشبین
قوم بيض مخزموا الآذان ولهم	کہتے ہیں، یہاں کے لوگ گورے ہیں، ان کے
جمال، وهم اصحاب بلدو	کان چھدے ہوتے ہیں، ان میں حسن و جمال
دجال[2]	ہے، یہ لوگ میدانوں اور پہاڑوں میں رہتے ہیں۔

ہو سکتا ہے کہ یہ ارکان یا برما کے آس پاس کا علاقہ ہو، ابن خرداذبہ نے راجہ جابہ کے بعد رہمی کا ملک بتایا ہے، اور اس کے بعد جزائر زانج کے راجہ مہراج کا ذکر کیا ہے،[3]

اور سلیمان تاجر نے جنوبی ہند کے ساحلی شہر کلاہ بار کو مملکت زانج میں شمار کیا ہے، جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے، ابن الفقیہ ہمدانی نے بھی راجہ رہمی کے بعد مہراج کی مملکت یعنی زانج کا ذکر کیا ہے،[4] یہ مہراج بحر گند کے بے شمار جزائر کا حکمراں تھا، اور اس کی مملکت میں دولت و ثروت کی بڑی فراوانی تھی،

ڈاکٹر صاحب کی تحقیقات اور ان پر ہماری معروضات

محترم ڈاکٹر حمید اللہ صاحب (پیرس) نے کتاب الذخائر والتحف کی تحقیق و تعلیق کے سلسلے میں راجہ رہمی کے ذکر کے موقع پر یہ حاشیہ تحریر فرمایا ہے:

[1] ہند و عرب کے تعلقات ص ۴۸ [2] رحلۃ سلیمان التاجر [3] المسالک والممالک ص ۶۸

واما دھمی (رھمی) ملك الهند فلم
يتحقق الى الآن مسماه . فيقال
هو ملك بنغال (شرقی پاکستان)
اشار اليه سليمان التاجر و
المسعودی وابن خرداذبه
وغيرهم

ہندوستان کے راجہ رہمی کے بارے میں ابتک
اس کی شخصیت کی تحقیق نہیں ہو سکی، ایک قول
کی رُو سے وہ بنگال (مشرقی پاکستان) کا راجہ ہے،
سلیمان تاجر، مسعودی اور ابن خرداذبہ
وغیرہ نے اسی طرف اشارہ کیا ہے۔

ان قدیم سیاحوں اور مورخوں کی تصریح کے ساتھ ساتھ الذخائر والتحف میں راجہ رہمی نے اپنا لقب عظیم ارکان المشرق کے لقب سے کرایا ہے، اور خلیفہ مامون نے بھی جواب میں عظیم من تحت یدہ من ارکنة الهند وارکان المشرق سے خطاب کرکے اس کا اعتراف کیا ہے، یہ دلائل راجہ رہمی کی مملکت کی تعیین کے لیے کافی تھے۔

مگر ڈاکٹر صاحب نے یہ دیکھکر رہمی نے مامون کے پاس وادی مہراج کے سانپ کے چمڑے کا فرش ہدیہ میں بھیجا تو ان کو شبہہ ہو گیا کہ وہ کہیں جزائر زابج کی مملکت کا راجہ نہ ہو، چنانچہ لکھتے ہیں:

ويقال هو ملك سماترا (اندونيسيا)
ويؤيده ذكر حية وادی
المهراج

ایک قول ہے کہ وہ سماترا (انڈونیشیا)
کا راجہ ہے، اس قول کی تائید وادی مہراج
کے سانپ کے ذکر سے ہوتی ہے۔

حالانکہ مذکورہ بالا تصریحات کے بعد اس کی کوئی وجہ معلوم نہیں ہوتی، زیادہ سے زیادہ یہ ہو سکتا ہے کہ راجہ رہمی نے جس عجیب وغریب فرش کو مامون کے پاس بھیجا تھا وہ اس کی مملکت سے متصل کسی بڑی مملکت کی پیداوار رہا ہو اور اسے وہاں کے راجہ مہراج سے حاصل کیا ہو

وفرشا ثانی (من) جلد حية تكون

اور ایسے سانپ کی کھال کا فرش جو وادی

فی وادی المھراج	مہراج میں ہوتا ہے،

سے رہمی کا وادی مہراج کا راجہ ہونا ثابت نہیں ہوتا، بلکہ مہراج ساترا اور انڈونیشیا کا حکمراں نہیں تھا، بلکہ وہ بحر ہرگند (جنوبی ہند) میں بہت سے جزائر کا راجہ تھا جس کی ایک سرحد جنوبی ہند کے ساحلی شہر کلاہ بار سے ملی ہوئی تھی، اور یہ شہر اس کی مملکت میں شامل تھا، جیسا کہ سلیمان تاجر کی تصریح اوپر گذر چکی ہے، نیز ڈاکٹر صاحب نے رہمی کے سندھ کا حکمراں ہونے کا بھی احتمال ظاہر فرمایا ہے، چنانچہ آگے چل کر تحریر فرماتے ہیں:

ویقال ھو ملک السند لانہ	ایک قول ہے کہ یہ سندھ کا راجہ ہے کیونکہ
اھدی جاریۃ سندیۃ و	اس نے امون کے پاس سندھی باندی بھیجی تھی
السند اقرب الی البصرۃ	اور سندھ بنگال اور ساترا کے مقابلہ میں
من بنغال وسماترا[۱]	بصرہ سے زیادہ قریب ہے۔

رہمی کے مشرقی ہندوستان کا حکمراں ہونے کی صاف وصریح دلائل کے باوجود ایک بہت ہی معمولی احتمال پر اسے سندھ کا راجہ بتانا اور محض ساترا کے مقابلہ میں بصرہ سے سندھ کی قربت کی بنا پر اس کو راجح قرار دینا عجیب سی بات ہے، جب کہ خلفائے راشدین کے زمانہ میں چین تک سے تعلقات کی شہادتیں موجود ہیں، اور کتاب الذخائر والتحف میں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ سے چین کے بادشاہ کی خط وکتابت کا ذکر موجود ہے۔[۲] زیادہ سے زیادہ وادی مہراج کے ساتیوں کی طرح یہ کہا جاسکتا ہے کہ رہمی نے عربوں کے جمالیاتی ذوق کا لحاظ کرکے امون کے ہدایا میں ایک حسین وجمیل سندھی باندی بھیجی تھی، اگرچہ ہمارا خیال یہ ہے کہ یہ جاریہ سندھی نہیں تھی، جس کی شہادت خود اس لونڈی کے اوصاف سے ملتی ہے، اور یہ بیان

تسحب شعرھا حسنۃ البشرۃ	یہ باندی اپنے بالوں کو گھسیٹتی ہوئی چلتی تھی،

۱؎ حاشیہ کتاب الذخائر والتحف ص ۱۲ ۲؎ ایضاً ص ۹

لها اربع صفائر تعقد ضفیر تین	بڑی حسین تھی، اس کے چار چوٹیاں تھیں، ان
علی راسها تاجا وضفیرتان	میں سے دو کو اپنے سر پر تاج کی طرح لپیٹ لیتی تھی
تبلغان الارض من خلفها[۱]	اور دو کے پیچھے زمین تک لٹکتی تھیں،

بلکہ بنگال پر زیادہ صادق آتا ہے، سندھی عورتوں کے یہ اوصاف نہیں ہوتے، یہ ضرور ہے کہ عرب سندھی باندیوں اور عورتوں کی بڑی تعریف کرتے تھے، اور ان سے ان کو بڑی دلچسپی تھی،

جاحظ نے کتاب الحیوان میں سندھیوں کی خصوصیات بیان کرکے لکھا ہے

وکذلک بنات السند	اسی طرح سندھ کی عورتیں بھی امتیازی اوصاف رکھتی تھیں،

اسی طرح احمد امین نے ضحی الاسلام میں ہندوستانی عورتوں کی طرف عربوں کے میلان اور ان کی خصوصیت کو ذکر کرنے کے بعد لکھا ہے۔

واشتهرت السندیات بالخصر	اور سندھی عورتیں نازک کمر اور لمبے بال
والشعر الطویل[۲]	میں مشہور رہیں۔

ہمارا خیال ہے کہ قاضی رشید بن زبیر نے عربوں کے عام ذوق و میلان کی مناسبت سے جاریہ سندیہ لکھ دیا ہے، یا اتفاقی طور سے یہ لفظ نکل گیا ہے جیسا کہ تاریخ و رجال کی کتابوں میں بعض جگہ ہندی کو سندھی اور سندھی کو ہندی لکھا ہوا ملتا ہے یا پھر کتابت کی غلطی ہے، نیز الذخائر والتحف سے ہم نے ایک اور ہدیہ کا ذکر کیا ہے جسے ہندوستان کے ایک راجہ نے کسریٰ کے پاس بھیجا تھا، اور اس میں بھی وہی تمام چیزیں اور باتیں ہیں جو راجہ رہمی کی طرف سے مامون کے ہدیہ میں ہیں، مگر اس میں صرف جاریہ کا لفظ ہے، اور سندیہ یا ہندیہ کی کوئی قید نہیں ہے،

محترم ڈاکٹر احمد صاحب نے اس سلسلہ میں ابن خرداذبہ، ابن الفقیہ، اور مستشرق میوا کا نام بھی لیا ہے ا

---

[۱] الذخائر والتحف ص ۲۵ [۲] ضحی الاسلام ج ۱ ص ۸۶

اور مصری عالم مرحوم احمد تیمور پاشا کے ایک مقالہ کا ذکر کیا ہے، یہ بھی لکھا ہے کہ ۱۹۵۱ء میں پاکستان کی ہسٹری کانفرنس میں ایک فاضل نے راجہ رہمی پر ایک مقالہ پڑھا تھا،

ان میں ابن خرداذبہ اور ابن الفقیہ وغیرہ کی تصریحات ہمارے پیش نظر ہیں۔ البتہ دوسرے مقالات کی خبر نہیں کہ ان میں راجہ رہمی کے بارہ میں کیا تحقیق کی گئی ہے،

مہراج جنوبی ہند کے جزائر کا راجہ | راجہ رہمی کے تذکرہ میں مہراج کا ذکر بار بار آیا ہے، جو مشرقی ہندستان کے آخری سب سے بڑا راجہ تھا اور جس کا ذکر ہمارے مورخ و سیاح اور جغرافیہ نویس کرتے ہیں، اس لیے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ تتمہ کے طور پر اس کا بھی کچھ حال بیان کر دیا جائے۔

راجہ رہمی کے بعد ہندوستان کے مشرقی سمندر میں واقع جزائر کے راجہ کا لقب مہراج ہوا کرتا تھا، جیسا کہ ابن خرداذبہ نے لکھا ہے:

ملک جزائر البحر المشرقی المہراج — بحر مشرقی کے جزائر کا راجہ مہراج ہے۔

اور اس کی مملکت کا نام زابج تھا،[1] ابن خرداذبہ ہی کا بیان ہے۔

وملک الزابج یسمی المہراج — زابج کا راجہ مہراج کہلاتا ہے۔

اس کے زیر تصرف جزائر میں بڑے بڑے عجائبات تھے،[2] بر ثائیل نامی جزیرہ میں رات بھر گانے بجانے کی آواز سنائی دیتی تھی، اس مملکت میں سمندر سے ایسے گھوڑے نکلتے تھے جن کی ایال اتنی لمبی ہوتی تھی کہ اس کو زمین پر گھسیٹتے چلتے تھے، مہراج کی روزانہ کی آمدنی دو سو سیر سونا ہوتی تھی جس کی اینٹیں بنا کر وہ سمندر میں ڈالدیتا اور کہتا تھا کہ یہی میرا بیت المال ہے، ایک جزیرہ میں گدھے کے برابر بندر ہوتے تھے، یہاں مرغ کی پالی سے اتنی جوئے بازی ہوتی تھی کہ صرف اس سے راجہ کی آمدنی میں پچاس سیر سونا آتا تھا،[3]

۱؎ المسالک والممالک ص ۶۸، ۲؎ ایضاً ص ۶۸، ۳؎ ایضاً ص ۷۰

سلیمان تاجر کا بیان اوپر گذر چکا ہے کہ چین کے بحری راستہ میں کلاہ بار (کلہ بار) آتا ہے۔

وھی مملکۃ الزابج متیامنۃ	یہ زابج کی مملکت ہے، جو ہندوستان کے داہنی
عن بلاد الھند یجمعھم ملک	جانب ہے، اسکے تمام جزائر پر ایک راجہ حکمراں ہے

یہاں کے لوگوں کا لباس تہبند (فوط) ہے، چھوٹے بڑے ہر طبقہ کے لوگ صرف ایک تہبند باندھتے ہیں، میٹھے کنوؤں سے پانی پیتے ہیں چشمے اور برسات کے پانی پر کنوؤں کے پانی کو ترجیح دیتے ہیں۔

ومسافۃ بین کولم ملی وھی	کولم ملی (ٹراونکور) جو کہ سمندر سے قریب
قریبۃ من ھرکند الی کلہ بار	ہے، اس کے اور کلہ بار کے درمیان
شھر[1]	ایک ماہ کی مسافت ہے۔

علامہ مسعودی نے مروج الذہب میں لکھا ہے:

وملکھم متصل ببلاد الزابج	راجگان ہند کا ملک راجہ زابج سے ملا ہوا ہے
وھی دار لمملکۃ المھراج ملک	زابج مہراج کی مملکت کا دارالسلطنت ہے، یہ
الجزائر وھذہ المملکۃ بین	راجہ جزیروں کا حکمراں ہے اور مملکت زابج
مملکۃ الھند والصین[2]	ہندوستان اور چین کے درمیان واقع ہے،

کتاب التنبیہ والاشراف میں بحر خزر کی اندرونی پہاڑیوں اور ٹیلوں کے ذکر میں لکھا ہے:

کالاطمۃ العظیمۃ التی فی مملکۃ	جیسے وہ بڑے بڑے سمندری ٹیلے جو مہراج کی مملکت میں
المھراج ملک جزائر الزابج وغیرھا	واقع ہیں، مہراج زابج کے جزیروں کا راجہ ہے، اور بحر چین
فی البحر الصینی منھا کلہ وسرنرۃ	میں ایسے ٹیلے ہیں اور کلہ اور سرنرہ میں بھی۔

اس کے بعد لکھا ہے کہ مہراج وہاں کے ہر راجہ کا علامتی نام ہے، اس کا ملک اتنا بڑا ہے کہ اس کا احاطہ نہیں کیا جا سکتا اور نہ اسکی فوجوں کا شمار ہو سکتا ہے، اس کے تمام جزائر میں کوئی شخص تیز رفتار جہاز سے بھی دو سال

---

[1] رحلۃ سلیمان تاجر [2] مروج الذہب

کی مدت میں نہیں گھوم سکتا، یہ تمام جزیرے آباد اور خوشحال ہیں، اس راجہ کے یہاں جسقدر خوشبو کی چیزیں ہیں کسی راجہ کے یہاں نہیں ہیں، اس ملک میں کافور، عود، قرنفل، صندل، جوز بوا، قاقلہ اور کبابہ وغیرہ برآمد کیا جاتا ہے۔[۱]

مروج الذہب میں بھی مسعودی نے مہراج کے بارے میں تقریباً یہی باتیں لکھی ہیں[۲]

ان تصریحات سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ جزائر زابج جن پر مہراج خاندان حکمراں تھا وہ سماٹرا اور انڈونیشیا میں نہیں ہیں، بلکہ یہ ثابت ہوتا ہے کہ مہراج راجہ رہمی کے بعد ہندوستان کے مشرقی علاقہ کا سب بڑا راجہ تھا، اور بحر ہرکند (جنوبی ہند کا سمندر) میں واقع بہت سے جزائر اس کی مملکت میں شامل تھے، اور جنوبی ہند کا ساحلی شہر کلہ بار تک اس کی مملکت تھی،

واضح ہو کہ چوتھی صدی ہجری میں جزائر زابج کے مہراج کی طرح سندھ میں ایک مسلمان حکمراں عیسیٰ بن معدان کو بھی مہراج کہتے تھے، جس کا ذکر اصطخری نے مسالک الممالک میں اور یاقوت حموی نے معجم البلدان میں کیا ہے۔[۳]

اسی طرح پورس خاندان میں نہراج نامی ایک راجہ تھا، جس نے خلیفہ مہدی کے زمانہ میں اس کی دعوت پر اسلام قبول کیا تھا، نیز مہدی کی دعوت پر یہاں کے دوسرے پندرہ راجگان مسلمان ہوئے تھے۔[۴]

ان راجگان ہند کے علاوہ اور بہت سے نامی گرامی راجے ہیں، جن کا اسلامی ہند کی تاریخ سے تعلق ہے، اور ان میں سے کئی مسلمان بھی ہوئے، ان کا تذکرہ بہت دلچسپ ہوگا، لیکن یہ اس مضمون کی بحث سے خارج ہے۔

۱؎ کتاب التنبیہ والاشراف، ۲؎ مروج الذہب ۳؎ رجال السند والہند ص ۱۹۰ ۴؎ ایضاً ص ۱۵۳

اجتہاد

(ابو زہرہ)

ترجمہ مولوی ضیاء الدین صاحب اصلاحی رفیق دارالمصنفین

اسلامی فقہ و قانون میں اجتہاد کا مفہوم یہ ہے کہ فقیہ شریعت کے عملی احکام کو دلائل و شواہد سے مستنبط کرنے میں اپنی پوری سعی و کاوش صرف کر دے، یہ احکام شریعت کے مکلف اشخاص کے اعمال و افعال سے تعلق رکھتے ہیں یعنی ان کی تعمیل و ادائیگی کا از روئے شریعت لوگوں سے مطالبہ کیا گیا ہے، عقائد سے متعلق امور و مسائل اس میں داخل نہیں، کیونکہ ان میں جو اجتہاد کیا جاتا ہے اس کا تعلق علم فقہ کے بجائے علم کلام سے ہوتا ہے۔

اجتہاد ناگزیر اور ضروری چیز ہے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد تو اس کے بغیر چارۂ کار ہی نہیں رہا، کیونکہ اسلامی شریعت دائمی اور ہمہ گیر ہے۔ اور وہ ایک فطری اور طبعی قانون کی طرح عام اور جامع بھی ہے، اس لیے اس کا دائرہ صرف کلیات اور مبادی تک محدود اور خاص نہیں ہے۔

اجتہاد کی بنیاد ان دینی نصوص پر ہے جو متناہی ہیں مگر انسان کے ساتھ پیش آنے والے معاملات اور واقعات لامتناہی ہیں، اس لیے ان کے بارہ میں نصوص کے اشارات کے مطابق احکام و مسائل معلوم کرنے کے لیے اجتہاد کرنا یا نصوص کے احکام پر انھیں بھی قیاس کرنا یا ان عام اور کلی قاعدوں پر انھیں منطبق کرنا ضروری ہے، جنھیں مجتہدین نصوص سے مستنبط کرتے ہیں، رفع حرج

مشقت کا موجب سہولت ہونا اور ضرورتوں سے ممنوعات کا مباح ہوجانا وغیرہ اسی قسم کے قاعدے ہیں۔

فقہی اجتہاد کا آغاز عہدِ نبوی ہی میں ہوچکا تھا، چنانچہ صحابۂ کرامؓ کو جب سفر میں کوئی ایسا معاملہ پیش آتا جس کے بارہ میں انھیں نص شرعی کا کوئی علم نہ ہوتا تو وہ اجتہاد کرتے اور سفر سے واپسی کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا تذکرہ کرتے، اور آپ ان کے اجتہاد کو اگر وہ صحیح ہوتا برقرار رکھتے ورنہ غلط قرار دیدیتے، خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی جن معاملات میں وحی الٰہی کی رہنمائی حاصل نہ ہوتی ان میں صحابۂ کرامؓ سے مشورہ فرماتے، چنانچہ غزوۂ بدر کے قیدیوں کے متعلق آپ نے جب ان سے مشورہ کیا تو حضرت عمرؓ اور حضرت ابوبکرؓ نے دو مختلف مشورے دیے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوبکرؓ کے اجتہاد کو پسند فرماکر اسی کے مطابق فیصلہ کردیا مگر خدا تعالیٰ نے اسے غلط ٹھہرایا۔

یہاں یہ نکتہ بھی سمجھ لینا چاہئے کہ اسلام نے مجتہدین کی غلطیاں معاف کردی ہیں تاکہ وہ اجتہاد کرنے میں کوئی حرج اور قباحت نہ محسوس کریں، امام شافعیؒ اپنے رسالہ میں ایک روایت نقل کرتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

اذا حکم الحاکم فاجتهد فاصاب	جب قاضی صحیح اجتہاد کرتا ہے تو اسے دو اجر ملتے ہیں،
فله اجران واذا حکم فاجتهد	اور اگر اس سے اجتہاد میں غلطی ہو جاتی ہے تو
ثم اخطأ فله اجر	ایک اجر ملتا ہے۔

مگر یہ ظاہر ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں اجتہاد کا وجود بہت کم تھا، تاہم جس قدر بھی تھا اس کا مقصد بھی اجتہاد کو ابھارنا اور حرکت میں لانا اور صحابہ کو اس کا خوگر بنانا اور اس رائے کی تہذیب و فراست سے واقف کرانا تھا، تاکہ اگر آئندہ پیش آنے والے واقعات و معاملات میں صریح اور واضح نصوص سے کوئی حل نہ معلوم ہوسکے تو وہ خدا کے بخشے ہوئے اس اختیار و صلاحیت سے کام لے سکیں۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد سلسلۂ وحی کے ختم ہو جانے کی وجہ سے اجتہاد میں بڑی وسعت اور کثرت ہوئی۔ اور کبار فقہائے صحابہ نے اپنے اپنے دوش پر یہ بار گراں رکھا، چنانچہ حضرت عمرؓ حضرت علیؓ، حضرت زید بن ثابتؓ، حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ، حضرت عثمانؓ بن عفان، حضرت عبد اللہ ابن عباسؓ، اور حضرت عبد اللہ بن عمرؓ رضی اللہ عنہم وغیرہ اکثر صحابہ کے اجتہادات اور فتاوے بعد میں آنے والے لوگوں کو اجتہاد کے اصول و مناہج معلوم کرنے کے لیے مشعل راہ ثابت ہوئے، یہ تمام بزرگ قرآن و سنت کے نصوص ہی سے احکام معلوم کرتے، اور جب اس میں کامیابی نظر نہ آتی تو اجتہاد فرماتے۔

مذکورۂ بالا صحابہ میں بعض کے اجتہاد کی بنیاد زیادہ تر قیاس پر ہے، جو غیر منصوصہ احکام کو احکام منصوصہ کے مشابہ قرار دینے کا نام ہے، اور ایسا حکم منصوص کی علت معلوم ہو جانے کے بعد ہی کیا جا سکتا ہے، یعنی جب حکم منصوص کی علت غیر منصوص میں بھی ثابت ہو جائے تو اس کے بارہ میں بھی وہی حکم اور فیصلہ کر دیا جائے گا، حضرت علیؓ بن ابی طالب، عبد اللہ بن مسعودؓ، اور زید بن ثابت رضی اللہ عنہم وغیرہ کے اجتہادات کی نوعیت زیادہ تر ایسی ہی تھی،

بعض لوگ نص نہ ہونے کی صورت میں بیشتر مصالح کا اعتبار کرتے ہیں، جیسے حضرت عمرؓ بن خطاب اور ان کے صاحبزادے حضرت عبد اللہ بن عمرؓ وغیرہ۔

نص کے نہ ہونے کی صورت میں جس طرح حضرت عمر رضی اللہ عنہ امور مملکت کی تدبیر و انتظام میں مصلحت کے تقاضوں پر عمل کرتے تھے، اسی طرح تصفیۂ معاملات میں قیاس کو اختیار کرنے کی ترغیب و تلقین بھی فرماتے تھے، چنانچہ حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کو تحریر فرماتے ہیں:

اعرف الاشباه والامثال و	اشباہ اور انکے امثال اور نظیریں معلوم کرنے کی
قس الامور عند ذالك	کوشش کرو اور اس کے بعد معاملات میں قیاس سے کام لو

حضرت عمر رضی اللہ عنہ [illegible]

کو پیش نظر رکھ کر ان پر معاملات کو محمول کرنے کی سعی کریں، اور قضا کا معاملہ حد سے متجاوز نہ ہونے دیں، مگر انتظام سلطنت میں زیادہ تر عوام کے مصالح کا خیال فرماتے تھے، کیونکہ صحیح اور مناسب فیصلہ کا مقصد و منشا، یہی ہوتا ہے،

صحابہ کے بعد تابعین کا زمانہ آیا، تو انھوں نے بھی صحابہ ہی کے نقش قدم کا تتبع کیا، چنانچہ ان میں سے کچھ لوگوں نے زیادہ تر قیاس کو مدار بنایا، ان میں اہل عراق زیادہ ہیں جیسے علقمہ، ابراہیم نخعی، اور حماد بن ابو سلیمان جو امام ابو حنیفہ کے استاذ اور شیخ ہیں، کچھ لوگوں نے حضرت عمرؓ کے اصول اجتہاد کی پیروی کی اور زیادہ تر مصلحتوں پر اعتماد کیا، ان میں اکثر اہل مدینہ شامل ہیں، سعید بن مسیب اسی گروہ کے سرخیل ہیں، بعد میں امام مالکؒ کا تعلق بھی اسی گروہ سے ہو گیا، ان کے اکثر اجتہادات مصلحت ہی پر مبنی ہوتے تھے. مگر انھوں نے قیاس کو اس کے اصول و منہاج سے دور نہیں کیا،

تدوین مذاہب کی بحث کا سلسلہ شروع کرنے سے پہلے ہم فقہی اجتہاد کے ایک اور نقطۂ نظر کا ذکر کرنا چاہتے ہیں، جس کا تعلق بھی دراصل اسی سلسلہ سے ہے، اگرچہ ابھی تک اس سے اس کا تعلق پیدا نہیں کیا جا سکا ہے، اور یہ شیعوں کے فرقۂ امامیہ کی فقہ ہے،

اس کی تفصیل یہ ہے کہ شیعوں کے فرقۂ امامیہ اثنا عشریہ کی فقہ اپنے اصول اور اجتہاد کے اعتبار سے خود ایک مستقل فقہ ہے، کیونکہ جمہور فقہا جن میں شیعوں کا فرقۂ زیدیہ بھی شامل ہے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات تک کے تمام نصوص کا اعتبار کرتے اور سمجھتے ہیں کہ اجتہاد کا دار و مدار نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت اور قرآن کریم پر ہے، لیکن اثنا عشریہ اپنے ائمہ کے اقوال کا بھی جنھیں وہ اوصیاء کہتے ہیں، اعتبار کرتے ہیں، اور ان کی آراء کو قابل اتباع نصوص سمجھتے ہیں، ان کا کہنا ہے کہ جس طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی موجودگی میں بغیر آپ کی اجازت اور ایما کے کسی کو اجتہاد کا حق حاصل نہیں تھا، اسی طرح ان ائمہ میں کسی کی موجودگی میں کسی شخص کو یہ اختیار نہیں ہے، کیونکہ ان کے نزدیک نصوص اور ائمہ کے اقوال دونوں

قابل اعتماد اور لایق اعتبار ہیں، اور بارھویں امام تیسری صدی ہجری کے وسط یعنی ۲۶۰ھ میں روپوش ہوگئے تھے،

امام آخر الزماں کے روپوش ہوجانے کے بعد فرقۂ اثنا عشریہ نے اجتہاد کی بنیاد ائمہ کے نصوص اور ان اقوال نبوی اور آیات قرآنی پر رکھی جن کی کسی امام کے قول سے تخصیص نہیں ہوتی تھی اور جب وہ اپنے امام کی تصریحات اور کتاب وسنت کے نصوص نہیں پاتے تھے تو اجتہاد کرتے تھے، ان لوگوں کے اجتہاد کا دار و مدار قیاس کے بجائے عقل پر تھا، اور وہ قیاس کو نہیں تسلیم کرتے تھے۔

اس تصریح سے یہ واضح ہوگیا کہ اجتہاد کے تین طریقے اور قاعدے مروج ہوگئے تھے:

مصلحت۔ اس کو علماے حجاز کی فقہ میں کثرت اختیار کیا گیا۔

قیاس۔ اس کا اہل عراق زیادہ اعتبار کرتے تھے۔

عقل۔ یہ شیعوں کے فرقۂ امامیہ کی فقہ کے ساتھ مخصوص تھی۔

آخری طریقہ یعنی مجرد عقل کو اجتہاد کی بنیاد قرار دینے اور بقیہ دونوں طریقوں میں یہ فرق ہے کہ عقل پر اعتماد کرکے اس کے ذریعہ جو فیصلے کیے جاتے ہیں ان کے اور نصوص کے درمیان کوئی نقلی ربط نہیں پایا جاتا، مگر قیاس میں کسی متعین نص پر اعتماد کرنا ضروری ہے، اور مصلحت کا مقاصد شرع کے مطابق ہونا نظری ہے، لیکن ان دونوں طریقوں میں نتائج کے اعتبار سے کوئی فرق اس لیے نہیں ہوتا کہ عقل کا بھی خلاف مصلحت ہونا ناممکن ہے۔

مذاہب کی تدوین کا زمانہ تابعین کے بعد شروع ہوتا ہے، اور یہی وہ زمانہ ہے جس میں فرقۂ امامیہ کے دو بڑے اور اہم امام محمد باقر بن علی زین العابدین اور امام ابوعبداللہ جعفر صادق ظاہر ہوئے، فقہ امامیہ امام جعفر صادق کی جانب منسوب کیجاتی ہے، یہ دونوں بزرگ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے ... تھے اور امام اعظم کے دونوں سے علمی تعلقات تھے۔

اسی زمانہ میں استنباط مسائل کے معیار اور پیمانے بھی بنائے گئے جنھیں علم اصول کہا جاتا ہے۔ اور اب فقہ اور اجتہاد نئے واقعات کے لیے محض جزئی احکام مستنبط کرنے کا نام نہ رہا بلکہ فقہا استنباط کے اصول اور ضابطے بھی بنانے لگے تھے، لیکن امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے زمانہ تک کوئی چیز مدون اور مرتب نہیں ہوسکی تھی، اس کے بعد جب امام شافعیؒ پیدا ہوئے تو انھوں نے اہل حجاز اور اہل عراق کے اندرونی اختلافات اور منازعات میں موازنہ کرکے ایسے اصول اور پیمانے بنائے جن سے حق و ناحق میں امتیاز کیا جا سکے، اسی مقصد کے لیے انھوں نے اصول فقہ میں ایک رسالہ مرتب کیا جو ان کے مذہب و مسلک کی بنیاد قرار پایا، اور اب اجتہاد کا دائرہ صرف جزئی واقعات تک محدود نہ رہ گیا بلکہ استنباط کے کلی اور بنیادی اصول وضع کرنا بھی اس کی توجہ کا مرکز بن گیا، چنانچہ ائمہ فقہ اور ان کے بعد ان کے تلامذہ قرآن مجید اور سنت نبوی کو پڑھتے اور ان کے احکام کی علتیں معلوم کرتے اور ان سے جزئیات و فروعات نکالتے، جس سے ہر مذہب کے امام کے یہاں تین چیزیں پیدا ہوگئیں۔

۱- فروعات کا وہ مجموعہ جو اس مذہب سے مستنبط کیا گیا۔

۲- وہ اصول اور کلیات جن سے مذہب کے استنباط کے پیمانے اور معیار معلوم ہوتے تھے،

۳- احکام کی علتوں کے قاعدے اور ضابطے جن پر جزئیات اور فروعات کی بنیادیں قائم ہیں مثلاً مالی ولایت کا سبب صغرسنی، معاملات زوعقود کے لزوم کا سبب رضامندی اور ثبوت نسب کی دلیل شادی ہے،

اب مذاہب ایک دوسرے سے الگ اور متمیز بھی ہونے لگے، چنانچہ تیسری صدی بھی ختم نہ ہونے پائی تھی کہ تمام مدونہ مذاہب کے تلامذہ نے اپنے اپنے مذہب کے درس و تدوین کا سلسلہ شروع کر دیا، اور ہر اسلامی سلطنت میں کسی نہ کسی مذہب کا اثر و رسوخ ہوگیا،

اس زمانہ میں چونکہ اجتہاد اپنے درجہ کمال پر پہنچ گیا تھا اور ہر مذہب میں ایسے اشخاص پیدا

ہو گئے تھے جو اپنے امام کے مسلک و مذہب کے لیے تعصب رکھتے تھے، اور اسی کو سب سے بلند و برتر سمجھتے تھے، اس لیے اجتہاد کا دائرہ محدود اور اس کا میدان تنگ ہونے لگا۔

شروع میں اجتہاد اصول و فروع اور جزئیات و کلیات سب پر مشتمل تھا، مگر اب ایک خاص مذہب میں درس و تدریس کا سلسلہ اور اس سے تعصب رکھنے والے لوگ اصول و مناہج اور معیار وغیرہ میں اختلاف رکھنے کے بجائے امام کے اصولوں میں مقید اور اسی سے وابستہ رہنے لگے اور حنفی مذہب کے اصولوں کے اتباع پر حنفیہ نے اکتفا کیا، مالکیہ نے اپنے مذہب کے اصولوں کی پیروی کی یہی حال شوافع اور حنابلہ کا بھی تھا، زیادہ سے زیادہ صرف یہ ہوا کہ فروعات میں نئی راہیں پیدا کی گئیں اور کبھی کبھی بعض لوگ اپنے امام سے اختلاف بھی کر جاتے، جیسے امام شافعی کے تلامذہ میں مزنی نے یہ محمد ابن حسن کے بھی شاگرد ہیں، اور عبد الرحمٰن بن قاسم اور ابن وہب جو امام مالک کے ارشد تلامذہ میں ہیں۔ اجتہاد کرنے والوں کو مجتہدین منتسبین کہا جاتا ہے۔

لیکن ذرا اور آگے چل کر مجتہدین منتسبین بھی کم ہو گئے، اور پانچویں صدی ہجری کی ابتدا میں صرف خال خال رہ گئے، اور اجتہاد کا دائرہ اس قدر تنگ ہو گیا کہ اکثر لوگوں کے نزدیک ائمہ کے تلامذہ کے مستنبط کیے ہوئے قاعدوں کی تطبیق ہی تک صرف محدود ہو کر رہ گیا، اسی قسم کے اجتہاد کو "تحقیق مناط" یعنی پہلے لوگوں کے مستنبط کیے ہوئے حکم کی علت کی تطبیق کہتے ہیں، اور اس کے مجتہدین کو مخرجین کہا جاتا ہے، جو قواعد مذہب کے اقتضا اور منشا کے مطابق ایسے فروعات کی تخریج کرتے ہیں جن کے حکم کے متعلق مذہب کے اندر کوئی تصریح موجود نہیں ہوتی۔

اس طرز پر مذاہب کی نشو و نما، ان کی ترویج و اشاعت اور حلقۂ درس و تدریس کی وسعت و کثرت نے اجتہاد کو کمزور کر دیا، اور مذاہب کے دفاع کے لیے مناظروں کی گرم بازاری ہونے لگی، مخرجین کے بعد مرجحین کا دور شروع ہوا، جن کا کام صرف یہ تھا کہ ایک مذہب کے مختلف اقوال کے درمیان

دلیل اور ائمہ سے روایت کے لحاظ سے قوی اور مرجح مذہب ثابت کرتے تھے، اس کے بعد تو یہ افسوسناک زمانہ بھی آیا جس میں صرف مقلدین مطلق ہی پائے جاتے تھے، جو غریب تخریج اور ترجیح دونوں صلاحیتوں سے محروم تھے۔

یہاں اس بات کی صراحت ضروری معلوم ہوتی ہے کہ فرقہ امامیہ کے نزدیک بھی اجتہاد کا دروازہ بند نہیں ہے، بلکہ ان کے نزدیک عقل پر اعتماد کرکے ان چیزوں میں اجتہاد کیا جا سکتا ہے جن کے بارہ میں ائمہ کے اقوال موجود نہیں ہیں، جس طرح جمہور کی نظر میں اجتہاد کا دروازہ بالکل بند نہیں سمجھا جاتا۔ اسی لیے مختلف زمانوں میں ایسے ممتاز ترین لوگ پائے جاتے رہے ہیں جن کے تفقہ اور اجتہاد کا مرتبہ بلند تھا، جیسے آٹھویں صدی ہجری میں علامہ ابن تیمیہ اور ان کے شاگرد رشید حافظ ابن قیم، یہ دونوں بزرگ حنبلی تھے، یا حنفیہ میں کمال الدین بن ہمام جن کے متعلق بعض احناف کا خیال ہے کہ وہ اجتہاد مطلق کے مقام پر فائز تھے۔

اس تفصیل سے واضح ہو گیا کہ اجتہاد کا دروازہ مسلّماً بند نسیں اس طرح بند ہوا کہ لوگوں کی ہمتیں پست اور عزائم کمزور ہو گئے، ہر مذہب والے کو اپنے مذہب سے شدید تعصب تھا، اور وہ اپنے اسلاف کے اقوال کا اس قدر احترام کرتا تھا کہ ان کی ادنیٰ مخالفت بھی اس کے لیے ناقابل برداشت تھی، چنانچہ سلسلہ بہ سلسلہ مجتہدین منتسبین نے ائمہ اور شیوخ کے اصول و مناہج کو احترام کیا، مخرجین کے گروہ نے اپنے پیش روؤں کے بنائے ہوئے قاعدوں کا احترام کیا، مرجحین نے مزید تنگی پیدا کی اور صرف ترجیح پر اکتفا کیا، ان کے بعد کے لوگوں کا حال تو سن ہی چکے، جن کا کام تقلید محض تھا۔

حالانکہ ائمۂ کرام نے خود اپنی تقلید اور دلیل معلوم کیے بغیر اپنے قول کی پیروی سے منع کیا ہے۔ حنابلہ نے تصریح کی ہے کہ کوئی زمانہ بھی مجتہد مطلق سے خالی نہیں ہو سکتا، اس تصریح کا مقصود یہ ہے کہ

جن امور کی نسبت متقدمین کی کوئی تصریح موجود نہیں ہے ان کے متعلق احکام مستنبط کیے جائیں، مالکیہ بھی یہ تصریح کرتے ہیں کہ کوئی دور مخرجین سے خالی نہیں ہو سکتا، گویا حنابلہ کے نزدیک مجتہدین مطلق اور مالکیہ کے نزدیک مخرجین مذہب کا وجود ہر زمانہ میں فرض کفایہ کی حیثیت رکھتا ہے،

اس زمانہ میں یہ شدت سے محسوس ہو رہا ہے کہ اس وقت تک مختلف مذاہب میں جس قدر ذخیرہ مدون ہو چکا ہے وہ زمانہ کی موجودہ ضرورتوں کے لیے کافی نہیں ہے، اس لیے اجتہاد ضروری ہے، اور اجتہاد کے ترک ہو جانے کے سبب ارادوں میں کمزوری اور ہمتوں میں پستی آگئی ہے، اس لیے جذبۂ اجتہاد کو ابھارنے کے لیے عزم و ارادے میں توانائی اور حرکت پیدا کرنے کی شدید ضرورت ہے، نئے نئے واقعات اور مسائل نے اجتہاد کے محرکات کو اور زیادہ ضروری کر دیا ہے، اس زمانہ میں اس کے اسباب و عوامل پہلے زمانہ کے مقابلہ میں بہت زیادہ مہیا ہو گئے ہیں، کیونکہ علمائے متقدمین نے مختلف اسلامی علوم و فنون مثلاً احادیث کی جمع و تدوین، صحیح و غلط کے معیار، جرح و تعدیل کے اصول، قرآنی آیات کے شان نزول اور مجتہدین صحابہ کے فتاوے اور آثار اور فقہی احکام کی علتوں کا بڑا ذخیرہ جمع کر دیا ہے،

لیکن اجتہاد کا دروازہ کھولنے کے لیے ضروری ہے کہ اس کی ذمہ داری ایسے ہی لوگوں کے سپرد کی جائے جو اسے پوری طرح انجام دینے کی صلاحیت رکھتے ہوں، فقہا نے مجتہدین کے لیے بہت سے اوصاف اور ضروری شرطیں بیان کی ہیں جن میں سے کچھ یہ ہیں:

۱۔ عربی زبان میں پوری مہارت اور دسترس، اس کے مختلف اسالیب مثلاً حقیقت، مجاز، تشبیہ و استعارہ وغیرہ سے مکمل واقفیت، یہ اس لیے ضروری ہے کہ قرآن مجید نہایت فصیح اور بلیغ زبان میں نازل ہوا ہے، اور حدیث نبویؐ کا پورا ذخیرہ عربی زبان میں ہے، امام شافعیؒ نے مجتہدین کے علاوہ عوام کے لیے بھی عربی زبان کا حصول ضروری قرار دیا ہے، تاکہ وہ اپنے دینی

یہ صحیح طور سے باخبر ہوسکیں، دونوں میں فرق یہ ہے کہ مجتہد کے لیے عربی زبان میں رسوخ اور تبحر ضروری ہے، اور عامی کے لیے اتنی واقفیت کافی ہے کہ وہ قرآن مجید کو بآسانی پڑھ اور مجمل طور سے سمجھ سکے،

۲۔ قرآن حکیم کا اس حد تک عالم ہونا ضروری ہے کہ بآسانی اجتہاد کر سکے، مثلاً ساری احکامی آیتوں اور ان کے اسباب نزول سے واقفیت، امام شافعیؒ نے پورے قرآن کا حافظ ہونا ضروری قرار دیا ہے لیکن اکثر علما کے نزدیک یہ شرط ضروری نہیں ہے۔

۳۔ سنت کا پورا علم، طرق روایت، روایتوں کے مرتبے، راویانِ حدیث کے طبقات، احکامی روایتوں اور ان سے متعلق جو واقعات بیان کیے جاتے ہوں ان سب کی پوری واقفیت۔

۴۔ صحابۂ کرامؓ کے اجماع، فتاوے اور فقہا کے اقوال سے واقفیت، اور مختلف اقوال میں موازنہ کرنے کی صلاحیت۔

۵۔ فقہی قیاس کے ضوابط و قوانین اور ان اصول و مناہج سے آگاہی جنھیں صحابہ، تابعین اور مجتہدین نے بطریقۂ قیاس احکام کے استخراج میں اختیار کیا تھا۔

۶۔ شریعت اسلامی کے عام قواعد اور ان مصالح سے واقفیت جن کا اسلام نے اعتبار کیا ہے، اور ان پر اپنے احکام کی بنیاد رکھی ہے،

یہ وہ مختصر اشارات ہیں جن کے متعلق معلومات اور واقفیت ضروری ہے، انھیں شرط اجتہاد کہنا چاہیے،

علما نے ان کے علاوہ بعض اور اوصاف و شرائط بھی بیان کیے ہیں، مثلاً نیت میں اخلاص ہو، مجتہد کے افکار و خیالات پر ایسی چیزیں مسلط نہ ہوں جو صحیح استنباط میں رکاوٹ بنیں، جیسے کسی ...ی، اجتماعی یا سیاسی طریقہ و مسلک کے لیے وہ اسلامی احکام کو قربان کر دینے کے لیے

تیار ہو جائے بلکہ سلامتی طبع اور نیک نیتی کیساتھ اسلامی قوانین و احکام معلوم کرنے کی سعی کرتا ہو، اسکا ذہن اس شائبہ سے پاک صاف ہونا چاہیے کہ وہ کسی مذہب اور مسلک کے مطابق یا مخالف اسلام کے احکام ڈھالنے کی کوشش کرے۔

موجودہ زمانہ میں اجتہاد کی جانب توجہ کرنے والوں کے لیے یہ بھی گوش گذار کر دینا ضروری ہے کہ مختلف اسلامی جماعتوں اور طبقوں کے افکار و رجحانات کو وہ ایک دوسرے سے قریب لانے کی کوشش کریں، اس کی شکل یہ ہے کہ مذاہب کے حقائق کو الگ کر لیا جائے۔ اور جس مسلک میں اسلام اور مسلمانوں کے صلاح و فلاح کا سامان ہو اس کی نشاندہی کیجائے، ایسی چیزیں مستنبط کیجائیں جن سے اسلامی مذاہب میں تعرض نہیں کیا گیا ہے، مگر موجودہ دور میں اس کی ضرورت ہے،

اس تفصیل سے یہ معلوم ہو گیا ہوگا کہ اجتہاد ایک نہایت اہم اور ضروری فرض ہے، اس لیے ضرورت ہے کہ علماء کی ایک ایسی جماعت بنائی جائے جس میں اجتہاد کے شرائط بدرجۂ کمال پائے جاتے ہوں، جس کے سامنے مسلمان نئے نئے مسائل و واقعات پیش کرکے اس سے مدد لے سکیں، یہ جماعت اسلامی احکام و مسائل کے درس و تدریس کے کام میں بھی مدد دے اور اپنے ارکان سے درس و تدریس کا کام بھی لے، اس اجتماعی کام کے ساتھ انفرادی کوششیں بھی ہونی چاہئیں، تاکہ زیادہ سے زیادہ اچھے نتیجے نکلیں، اور خیر و برکت کا بھی ظہور ہو، او اللہ تعالیٰ ہی سب سے بڑا اور اصلی مددگار ہے۔

تبع تابعین جلد اول

شوقی

(جدید عربی ادب کا ممتاز شاعر)

از جناب محمود الحسن صاحب، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

شوقی جدید عربی ادب میں ایک ممتاز و بلند پایہ صاحب فن شاعر کی حیثیت سے مشہور ہیں، انھوں نے عربی شاعری کی خامیوں کو دور کیا اور اس کو نئے اسلوب اور نئے موضوعات سے آشنا کیا، اپنی جدت آفریں طبیعت اور حسن ساز صلاحیت سے عربی شاعری کے درجہ کو بلند کیا، نئی فضا اور نکھری تازہ ہوا کے لئے عربی شاعری کے دروازے کھول دیے، وہ شاعری جس کا دامن بہت تنگ تھا اور جو زندگی کی اعلیٰ قدروں سے ناآشنا تھی، اور جو چند فرسودہ نغموں کو گاتے گاتے تنگ آچکی تھی اور سننے والے تھک چکے تھے جس کے جال میں دلکشی باقی نہ رہ گئی تھی۔ شاعری کی ساری کائنات یہ تھی کہ کسی بات سے خوش ہوئے تو اس کی مدح کردی، بدگمان ہوئے تو ہجو، مصائب و ہجر پر آنسو بہا دیے، شب فرقت تنہا گزاری پھر نہیں قسمت نے ساتھ دیا تو وصال محبوب کی مسرتوں سے سرشار ہوئے۔

عربی شاعری کا یہی کل سرمایہ تھا، لیکن جس دور میں شوقی پیدا ہوا، اس کا انداز بدل رہا تھا، مشرق خصوصاً مصر ایک نئی ذہنی و علمی دنیا کے دروازے پر کھڑا تھا، نپولین کے حملے نے علم کا نیا سرمایہ مصر میں پہنچا دیا تھا جو نئے معیار رکھتا تھا، جس کے پاس کھوٹے اور کھرے کو پرکھنے کا نیا پیمانہ تھا، جو اپنے اندر نئے تصورات اور نئی توانائی رکھتا تھا، جس کے آگے قدیم تصورات کی دیواریں زیادہ دیر تک نہیں ٹھہر سکتی تھیں، مغرب کے اس براہ راست اثر سے مصر کی علمی، ادبی اور سیاسی زندگی بھی متاثر ہوئی اور فرانس کا اقتدار مصریوں کے ذہن پر ایسا تازیانہ تھا جس نے وہاں کے صاحب دماغ لوگوں کو جھنجھوڑ دیا، اور جہل و جمود کا وہ خمار جو آنکھوں پر

باقی رہ گیا تھا، اسے ہوش میں آکر دور کرنے کی کوشش کی، اس سے زندگی متاثر ہوئی، معیشت و اقتصاد کا نظام اندر سے رفتہ رفتہ سماجی بے چینی پیدا ہونے لگی، ذہین اور زندگی نوجوانوں کے دماغوں میں اپنی تہذیب، اپنی تاریخ اور اپنے نظم حکومت پر شکوک پیدا ہوئے اور وہ نئے نئے خواب دیکھنے لگے، ان میں تکلیف و رنج اور مسرت و راحت کا نیا تصور پیدا ہوا، اقدار عالیہ جن کے اثرات کا دائرہ بہت محدود ہو کر رہ گیا تھا، ان کو خواص کے محلوں سے نکل کر عوام کی جھونپڑیوں تک پہنچنے کا موقع ملا، اس سے مختلف طبقوں میں رشتہ پیدا ہوا۔

مصر پر انگریزوں کے قبضہ نے جلتی آگ پر تیل کا کام کیا، سیاسی و علمی بیداری اور آزادی کی امنگ نے ادب عربی کی رفتار کو زیادہ تیز، زیادہ وسیع اور زیادہ پُر وقار کر دیا، ادبا، و شعراء نے آزادی کے گیت گائے، استعمار کی چالوں اور ظالمانہ صلیبی امنگوں نے عوامی شعور اور دنیائے اسلام کے احساسات کو برانگیختہ کر دیا، اور مصریوں نے آزادی کی پہلی جد و جہد شروع کی۔

ان ہی حالات میں شوقی کی شاعری نے نشو و نما پائی، اسے قبولیت عام کی سند ملی اور بہت سے لوگوں کے بعد عربی شاعری کو دوسرا متنبی ملا، کچھ لوگوں کا خیال ہے کہ شوقی اپنی فنی صلاحیت اور فکری استادی میں ابوالعلیٰ معری سے بڑھا ہوا ہے، کچھ ایسے لوگ ہیں جو اس کی عظمت کے معترف نہ ہوں۔ جدید عربی ادب کے ناقدین جیسے طٰہٰ حسین اور محمود عقاد وغیرہ کا نام سر فہرست ہے، عقاد نے شوقی پر بڑی تنقید ہی بلکہ اس کی تضحیک بھی کی ہے، شوقی نے عربی ادب کو جو فنی حسن اور بلندی عطا کی اور اس میں نئے موضوعات کا اضافہ کیا ہے اس کا وہ بھی اعتراف کرتا ہے۔ بالخصوص طٰہٰ حسین جو جدید تنقیدی رجحان میں بڑی مہارت رکھتا ہے، جب امیر الشعراء پر قلم اٹھاتا ہے تو بڑی فراخدلی سے اس کے کمال کا اعتراف کرتا ہے۔

شوقی کی رگوں میں مختلف نسلوں کا خون ملا تھا، اس کا دادا چرکسی اور دادی یونانی تھی، ماں کی طرف سے اس کو ترکی عزم و وقار اور یونانی خون سے شعریت ملی تھی، اس کی دادی نے بڑی توجہ سے اسکی

پرورش کی، اسمٰعیل پاشا کے محل میں اس کا آنا جانا تھا، شوقی کو بھی اپنے ساتھ لیجاتی تھی، اس لیے محل کی ناز و نعم کی زندگی کا عکس اس پر بھی پڑا، اور اس کی پرورش عیش و عشرت کی گود میں ہوئی۔ اس کی زندگی کی ابتدا شاہانہ انداز سے ہوئی تھی اس لیے اس میں عوامی زندگی کا کوئی اثر بھی نہ تھا، اور وہ مصر کی زندگی کے عام دھارے سے الگ ایک سنہرے محل میں پرورش پا رہا تھا، جب چار سال کا ہوا تو شیخ صالح کے مکتب میں آنے جانے لگا، ابتدائی تعلیم ایک دوسرے مدرسہ میں حاصل کی، اور ثانوی تعلیم امتیاز سے پاس کی، اس وقت اس کی پندرہ سال کی عمر تھی۔

شوقی جس طرز کی تعلیم حاصل کر رہا تھا وہ مذہبی نہ تھی، سرکاری مدرسوں میں نئے علوم مغربی سائنس و ادب کی تعلیم دیجاتی تھی، اسی مغربی تعلیم کے رجحان کی بنا پر اس نے لا کالج میں داخلہ لیا۔ کالج میں وہ طلبہ سے الگ تھلگ رہتا تھا، اس کی متجسس اور خلوت پسند طبیعت ہنگاموں سے گھبراتی تھی، وہ ہر وقت کچھ سوچتا ہوا نظر آتا تھا، سبزہ زاروں، پھولوں اور آسمان کی بلندیوں وسعتوں میں کسی چیز کا متلاشی معلوم ہوتا تھا، جیسے کسی شے کی جستجو کر رہا ہو، وہ چاند تاروں کی روشنی میں بڑی دلچسپی لیتا تھا، مگر کسی حالت میں اسے چین نہیں آتا تھا، ہر وقت بے چین اور مضطرب رہتا تھا، طبیعت کا یہ جوش اور دل کی یہ گرمی اظہار کا موقع تلاش کر رہی تھی حسن اتفاق سے شیخ محمد البسیونی البیانی سے جو عربی ادب کے استاذ اور شعر و سخن کا اچھا ذوق رکھتے تھے، تعلق پیدا ہو گیا۔ شیخ قصیدہ گوئی میں ید طولیٰ رکھتے تھے، خدیو توفیق کی خدمت میں کئی قصائد لکھ کر پیش کئے تھے، ان کی تقلید میں شوقی نے بھی توفیق کی شان میں قصائد لکھے، اور طبیعت اس راہ پر چل پڑی، جدید مدارس میں تعلیم پانے کی بنا پر فرانسیسی زبان سے بھی واقفیت ہو گئی تھی، ترکی زبان سے تو گہری وابستگی تھی ہی، شروع میں شاعری کا سارا زور قصیدہ گوئی پر صرف کیا، خدیو توفیق سے علی مبارک کے ذریعہ قربت حاصل کی، انعام و اکرام نے طبیعت کو اور بڑھایا، دربار میں رسوخ بڑھنے لگا، بالآخر خدیو نے اس کو اپنا پرائیوٹ سکریٹری

بنا لیا، ایک سال بھی نہ گذرا تھا کہ خدیو توفیق کو خیال آیا کہ شوقی کو اعلیٰ تعلیم دلائی جائے، چنانچہ ایک وفد کے ساتھ اس کو فرانس بھیجدیا گیا. فرانس جاکر شوقی نے قانون کا مزید مطالعہ کیا، اور فرنسیسی زبان سے پوری واقفیت حاصل کی، ایک سال کے بعد شوقی نے اپنے اعزہ سے ملاقات کی خواہش ظاہر کی، مگر خدیو نے وطن آنے سے منع کر دیا کہ اس کی تعلیم میں خلل نہ آئے، اور پورے چار سال فرانس میں قیام رہا، آخری دو سال اس نے پیرس میں گزارے، اس دوران میں اس نے فرانس کے مختلف تاریخی شہروں کا مشاہدہ کیا، ادبی انجمنوں میں شرکت کی، عالموں اور ادیبوں اور شاعروں کی صحبت سے فیض یاب ہوا، چھٹیوں کے چند مہینے برطانیہ میں گذارے، تیسرے سال پیرس میں سخت بیمار ہوا، بچنے کی امید نہ تھی، مگر قدرت کو اس سے کام لینا تھا، اس لیے صحت ہو گئی، آب و ہوا تبدیل کرنے کے لیے ڈاکٹروں نے کسی دوسرے مقام پر جانے کا مشورہ دیا، شوقی نے الجزائر کا قصد کیا، اور چند ہفتہ قیام کے بعد پھر پیرس لوٹ آیا، اپنی محنت اور ذکاوت کی بدولت پورا کام تین ہی سال میں ختم کر دیا، چھ مہینہ پیرس میں مختلف جگہوں میں گھوم پھر کر گذارے، پھر ایک کامیاب قانون داں، باصلاحیت ادیب اور باکمال شاعر کی حیثیت سے وطن واپس آیا، اس نے یورپ کی زندہ علمی اور مہذب سوسائٹی کا قریب سے مشاہدہ کیا اور علم و ادب کی دنیا میں جو جدید نظریات پھیل رہے تھے ان کا بغور مطالعہ اور ان سے استفادہ کیا، اس دور میں جو ممتاز ادبا، اور شعرا فرانس و انگلینڈ میں تھے، ان سے تعلق پیدا کر کے ان سے بہت کچھ سیکھا، اس استفادہ کا شوقی کی ذہنی تربیت اور شعری ارتقاء میں بہت اہم حصہ ہے،

فرانس سے لوٹنے کے بعد پھر وہی دربار سے وابستگی کی زندگی تھی، اس وقت اس کی شاعری حصول جاہ و مال کا ذریعہ بن گئی، سونے چاندی کی چمک دمک نے اس کو تمام تر اپنی طرف متوجہ کر لیا، قوم و ملک کے مسائل، آزادی کی قدر و قیمت، سماجی انصاف وغیرہ کے تصورات اس زمانہ میں اس کے پاس نہ پھٹکتے تھے، وہ ہر بات کرنے سے پہلے یہ دیکھتا تھا کہ اس کو دربار میں کس نظر سے دیکھا جائے گا، اس کے نزدیک

پسند و ناپسند کا معیار متعین کرنے والے عوام نہیں بلکہ عباس خدیو کی رائے تھی، یہ عربی شاعری کی بڑی بدقسمتی تھی کہ ۱۸۹۲ء سے لیکر ۱۹۱۴ء تک شوقی اپنی ساری صلاحیتیں ایک شخص کی خوشنودی کے لیے اس کی جھوٹی سچی تعریف کرنے میں صرف کرتا رہا، اور اپنے فن کے دائرہ کو قصیدہ گوئی تک محدود رکھا، اس طرح اس کا سارا زور ایک بے جان اور محدود موضوع پر لگ گیا، وہ ہر اس شخص کی ہجو کرتا جو قوم کے مفاد کو دربار کے مفاد پر ترجیح دیتا، وہ صرف عباس کے لیے سوچتا، اس کی نظر میں نہ قوم ہوتی نہ مصر کی عظمت اور حریت کی قدر و قیمت ہوتی، چنانچہ "عرابی پاشا" جلاوطنی کے ایام گذار کر مصر واپس آیا تو مصریوں نے دیدہ و دل فرش راہ کر دیا، مگر شوقی نے اس کی توہین و تحقیر کر کے مصری قوم کے احساسات کو زخمی کیا، یہ صرف اس لیے کہ عرابی بادشاہ سے توفیق نرش نہیں تھا، چنانچہ شوقی کہتا ہے:

صغار فی الذهاب وفی الایاب اهذا کل شانك یا عرابی

جلاوطنی اور وطن کو واپسی دونوں اہانت آمیز ہے، اے اعرابی کیا یہی تیری حیثیت ہے۔

حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ اعرابی ابتک مصری قوم کا ہیرو شمار کیا جاتا ہے، جن کے دل انسانوں کے لیے دھڑکتے ہوں، جو اونچے و اعلیٰ مقصد کے لیے جیتے ہیں، وہ ذلیل نہیں ہوا کرتے، مگر شوقی کا نقطۂ نظر تو شاہ پرستی تھی،

سیاسی مصلحتوں نے اس کے ذہن و فکر کو ایسا گرفت میں لے لیا تھا کہ قوم کے بڑے سے بڑے حادثہ پر بھی اس کی آنکھیں تر نہ ہوتی تھیں کہ اس سے دربار کے لطف خسروانہ میں فرق نہ آجائے، ۱۹۰۶ء کے لگ بھگ کا زمانہ مصری قوم کی تاریخ کا بہت ہی کشمکش کا دور رہا ہے، انگریزوں کے خلاف انکے جذبات بہت مشتعل تھے، مصریوں نے جن توقعات پر استعمار کا ساتھ دیا تھا، وہ خواب و خیال بن کر رہ گئی تھیں، انھوں نے دولت عثمانیہ سے رشتہ اس لیے توڑ لیا تھا کہ انھیں آزادی ملے گی،

اپنی قسمت کے آپ مالک ہوں گے، مگر یہ سراسر فریب نکلا، اور ان پر ظاہر ہوگیا کہ دراصل اس کے پیچھے کون سے عزائم کام کر رہے ہیں، اس واقعہ سے وہ امید و بیم کی کشمکش میں گرفتار ہوگئے، اور ان میں بڑا ذہنی کرب پیدا ہوگیا، اسی زمانہ میں ایک چھوٹے سے واقعہ نے ساری قوم میں غم و غصہ کی لہر دوڑا دی، اس کی تفصیل یہ ہے کہ "دنشوای" ایک چھوٹا سا قصبہ ہے، انگریزی فوج نے اس میں داخل ہوکر پلے ہوئے کبوتروں کا شکار کیا، قصبہ والوں نے منع کیا، مگر وہ نہ مانے، اسی میں ایک سپاہی مارا گیا، اس اتفاقی واقعہ کا انگریزوں نے یہ انتقام لیا کہ لارڈ کرومر موجودہ گورنر کے حکم سے بہت سے لوگوں کو پھانسی کی سزا دی گئی، ایک بڑی جماعت کو جیل میں ڈال دیا گیا، کچھ لوگوں کو بدترین قسم کی اذیتیں دی گئیں، اس ظلم و بربریت کے خلاف سارا مصر چیخ اٹھا، لیکن اس واقعہ پر بھی شوقی کے دل کو ذرا بھی حرکت نہ ہوئی، ایک سال گذرنے کے بعد دربار کی طرف سے اطمینان حاصل کرنے کے بعد اہل ملک کی ملامت کے خوف سے "ذکرای دنشوای" کے عنوان سے ایک نظم لکھی، عباس کی شان میں قصیدہ لکھنا ہوتا تو شعر پر شعر نکلتے چلے جاتے ہیں، لیکن اس عظیم حادثہ پر شوقی کی طبیعت چند شعر سے آگے نہ بڑھی، کیونکہ اسکے دل پر اس واقعہ کا کوئی اثر نہ تھا، اس زمانے میں اس نے جتنے قصائد لکھے وہ سب امیر کو خوش کرنے کے لیے۔

یہاں ہم کو شاعر کے اسی دور کے سرمایہ کا جائزہ لینا ہے، جب وہ دربار سے وابستہ رہا، اس زمانے میں شوقی نے مضامین کے اعتبار سے متعدد قسم کے قصائد لکھے ہیں، ان میں بیشتر توفیق اور عباس کی شان میں لکھے گئے ہیں، اور ان میں شوقی نے اپنے فن اور طباعی کا غیر معمولی مظاہرہ کیا ہے، اور وہ قوت بیان، دقت نظر اور تخیل کی بلندی کے اعتبار سے بہت اونچے درجہ کے ہیں، اس نے اپنے محسنین کی تعریف کی ہے، کیونکہ اسے ایسا کرنا چاہیے۔ احسان شناسی کا تقاضا بھی یہی ہے، مصلحت بھی یہی چاہتی ہے۔ اگر حسن ظن سے کام لیا جائے تو اس میں قومی مفاد کی تاویل بھی کی جا سکتی ہے،

ان اشعار میں عربی ادب کی روایات اور تجربات کو اس نے برتا ہے، قدیم ادب کے مزاج اور صورت دونوں کو سمجھا اور اپنایا ہے اور ان میں دونوں پہلوؤں کا اثر نمایاں ہے، تشبیہات میں اس نے متنبی سے کافی اثر قبول کیا ہے، اور اپنے قصائد میں عمق، مبالغہ اور صنعت گری متنبی سے لی ہے، وہ مدح و توصیف کے بعد گریز میں فلسفیانہ خیالات، حکیمانہ نکتے، زندگی اور موت، عروج و زوال کا فلسفہ، خوشی و غم کے اسباب، دوستی و دشمنی کی نزاکتیں بڑی چابکدستی سے پیچ پیچ میں بیان کرتا ہے،

اس کے ان قصیدوں میں زیادہ تر خارجیت ہے، داخلیت بہت کم ہے، جس طرح متنبی سیف الدولہ اور کافور کی مدح ایک خارجی غرض سمجھ کر کرتا ہے، اسی طرح شوقی کے یہاں بھی توفیق اور عباس کی شان میں رنگ برنگ کے پھول ملیں گے، جو خوشبو سے خالی ہیں، وہ صنعت کا بہترین شاہکار ہیں، مگر زندگی کی حرارت سے خالی، رنگین پر تلمونیوں کا مظہر، مگر بوئے دلنوازی سے معرا، ان خامیوں کے باوجود یہ قصائد فنکاری اور تخیل کی گلکاری کا عمدہ نمونہ ہیں، دربار سے وابستگی شوقی کے لیے ایک رکاوٹ تھی، اس میں وہ سیاسی حالات سے اپنے کو ہم آہنگ نہیں کرسکتا تھا، خصوصاً مصری قوم جو نعروں اور جذباتی ذریعہ سے آسانی سے بہکائی جاتی ہے اور جو ہر چڑھتے ہوئے سورج کی پرستش کی فطرۃً عادی ہے، اس کی پسند و ناپسند پر افکار کی بنیاد رکھنا شوقی جیسے شاعر سے غیر متوقع تھا، اس کے قصائد میں چند ایسے قصائد بھی ملیں گے جو اس کے ذاتی شعور اور اندرونی تقاضے کا نتیجہ ہیں، اس نے مصطفےٰ کمال کے کارناموں سے متاثر ہوکر جو قصیدہ لکھا ہے وہ اپنے اندر بڑا خلوص اور بڑی تڑپ رکھتا ہے، اس میں شعور کی گہرائی، جذبات کی گرمی، احساسات کی تڑپ پائی جاتی ہے، وہ مصطفےٰ کمال کو نئی صلیبی جنگ کا صلاح الدین اور کفر و اسلام کی فیصلہ کن جنگ کو غزوۂ بدر سے تشبیہ دیتا ہے، وہ کہتا ہے:

الله اکبر کم فی الفتح من عجب ۔ یا خالد الترک جدد خالد العرب

اللہ نے تم کو بڑا بنایا حیرت انگیز فتح کے ذریعہ۔ اے خالد ترک خالد عرب کا نام زندہ کر۔

یہ قصیدہ تاریخی تلمیحات سے بھرا ہوا ہے۔ مصطفےٰ کمال کی تعریف دراصل مسلمانان عالم کے جذبات و احساسات کی سچی ترجمانی تھی، اس لیے اس میں جو خلوص اور سوز ہے وہ صرف شوقی کی نہیں بلکہ بنی نوع انسان کے ایک بڑے طبقے کے دل کی دھڑکن ہے۔

یہ عربی شاعری کی خوش قسمتی تھی کہ مصر کے سیاسی حالات نے کروٹ لی، اور پہلی عالمگیر جنگ کے شعلے بھڑک اٹھے، عباس اس وقت ترکی میں تھا، انگریزوں نے شبہہ پر اسے معزول کر کے حسین کامل کو سلطان بنا دیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ قصر شاہی کے پرانے نمک خواروں کو شک وشبہہ کی نظر سے دیکھا جانے لگا، شوقی کی شعری زندگی میں یہ زبردست موڑ تھا یہیں سے اس کو اپنی گذشتہ زندگی پر تنقیدی نظر ڈالنے کا موقع ملا۔ اور اس کے جذبات وخیالات میں تبدیلی پیدا ہوئی اور وہ زندگی کے درد وغم کی لذت سے آشنا ہوا، اس کے تخیل کی سرحدیں وسیع ہوئیں، اور اس نے خود غرضی کے دائرہ سے نکل کر قوم وملت کی مسرتوں سے رشتہ پیدا کیا، اور مصر سے جلا وطن ہونے کے بعد اسپین گیا اور برشلونہ میں قیام کیا۔ جلا وطنی کا واقعہ شوقی کی نغمہ سرائی، سوز و درد کا وسیلہ بن گیا، شوقی نے ابتک زندگی کا صرف ایک ہی پہلو دیکھا تھا، وہ پھولوں کی سیج ہی کو اصل زندگی سمجھتا تھا، اس کو یہ محسوس کرنے کا موقع نہیں ملا تھا کہ حیات انسانی کا ایک اور بھی پہلو ہے، جس میں حسرتیں، ناکامیاں، آنسو اور درد و گداز ہیں، سب سے زیادہ وطن کی محبت، اس کے چھوٹنے کا غم، ایک موہوم مستقبل کی پریشانی اور اس طرح کے نہ جانے کتنے اندیشے اس کے دل پر طاری ہوئے ہوں گے، اس کا اثر یہ ہوا کہ شوقی زندگی کے بارے میں زیادہ سنجیدہ ہو گیا، اس کی حقیقت اور اس کے تقاضے اس کے لیے اہم سوال بن گئے، عرب نقادوں نے اس واقعہ کو عربی شاعری اور شوقی

دونوں کے لیے فال نیک سمجھا ہے، چنانچہ ڈاکٹر شوقی ضیف لکھتا ہے:

"شوقی غمگین ہوتا ہے، اسے اپنی غریب الوطنی سے تکلیف ہوتی ہے، انگریزوں نے وقتیہ کی جو پابندی اس پر لگا دی تھی اس سے طبیعت پر بہت اثر تھا، اپنی شاندار کوٹھی کرمۃ ابن ہانی کے چھوٹنے کا غیر معمولی غم ہے، اسے شاہی محل چھوٹنے اور اپنی جلا وطنی کا صدمہ بھی ہے، مگر ان سب کے اندر نئے خوابوں کا بسیرا ہے جو عربی شاعری میں بن کر آتے ہیں، اسی شوقی کی آواز نے ایک مکمل لے کی صورت اختیار کرلی، اس سے پہلے اس کی حیثیت ایک بلبل کی تھی جو گرفتار قفس ہو اور جس کے نالوں پر پابندی ہو، آزادی کا نغمہ نہیں پابندی کی کراہ ہو، وہ زندگی کی مشقتوں سے ناآشنا اور عوام کی کلفتوں سے بیگانہ تھا، اس واقعہ سے اس کی شاعرانہ شخصیت کی تکمیل ہوئی، اس کی آواز مکمل بن گئی کیونکہ اب اس نے زندگی کے دونوں رخ لذت والم، نعمت و محرومی کو محسوس کیا۔"

(ص ۱۰۳ شوقی شاعر العصر الحدیث)

اسپین میں چند سالوں کے بعد اس پر سے پابندی ہٹالی گئی، وہ اندلس کے ہر حصہ میں گھوم پھر سکتا تھا، اس وقت قافلۂ عشق کے مٹے ہوئے نقوش کی تلاش و کشش نے اس کو بے چین کردیا، اس نے اپنے آبا و اجداد کے مٹے ہوئے آثار کا مشاہدہ کیا، شوقی نے ان آثار کو دیکھ کر جو تاثرات شعر کے قالب میں ڈھالے ہیں وہ اپنی سچی شعریت، تاریخی اہمیت اور احساس کی شدت کی عجیب و غریب مثال ہیں، یہ طویل نظم وطن کی یاد سے شروع ہوتی ہے۔

اختلاف النهار والليل ينسي	اذكرا لي الصبا وايام انسي
وسلا مصر هل سلا القلب عنها	او اسا جرحه الزمان المؤسي
احرام على بلابله الدو	ح حلال للطير من كل جنس

نفسی مرجل وقلبی شراع بھما فی الدموع سیری و ابھی

وطنی لو شغلت با لخلد عنہ نازعتنی الیہ فی الخلد نفسی

(ترجمہ) اختلاف لیل و نہار ماضی کو بھلا دیتے ہیں، اے ہمدمو میرے بچپن اور انسیت کے دورکا تذکرہ کرو،

مصر سے سوال کرو کیا دل اس سے تسلی پا گیا، یا غم خوار زمانے نے اس کے زخم کو مندمل کر دیا ہے،

کیا باغ کے بلبلوں پر چمن حرام ہے، اور ساری چڑیوں کے لیے حلال ہے، میرا نفس

دیگ اور قلب بادبان ہے، ان دونوں کے ذریعہ آنسوؤں میں میرا چلنا ہوتا ہے، اے میرے

وطن اگر بہشت تجھ سے غافل کر دے تو بھی میری روح تیری مشتاق رہے گی"

اس کے بعد کے اشعار میں بھی وطن کی یاد، پرانی تاریخوں کے تذکرے اور اس کی عظمت کی داستان سرائی ہے، ماضی کی یاد اس کو اپنے آباء و اجداد کی عظمت کی یاد دلاتی ہے، وہ تاریخ اندلس کے سنہرے اوراق کھولتا ہے اور عربوں کی علمی، تہذیبی، ثقافتی اور تعمیری کوششوں کو بڑے والہانہ انداز میں بیان کرتا ہے، اور الحمراء کی بے وقت ویرانی پر یوں آنسو بہاتا ہے:

مشت الحادثات فی غرف الحمراء مشئ النعی فی دار عرس

ھتکت عزۃ الحجاب وفضت سدۃ الباب من سمیر وانس

(ترجمہ) حادثات دھر الحمراء کے کمروں میں اس طرح گذرے جس طرح موت کی خبر دینے والا دلہن کے کمرے میں گذرے، ان حوادث نے پردوں کی عزت کو چاک کر دیا، اور دروازوں کے حد قصہ گویوں اور انسیت رکھنے والوں کے لیے توڑ دیے"

ان اشعار میں شوقی نے ان احساسات کی عکاسی کی ہے جو اپنے اثرات میں بڑی وسعت رکھتے ہیں، اقبال نے غرناطہ پر جو لافانی نظم لکھی ہے اس کی بنیاد در اصل اسی احساس پر ہے، جو ہر حساس مسلم کے سینہ کی دھڑکن بن جاتی ہے، مگر شوقی وہ فلسفیانہ تفکر نہیں رکھتا جو اقبال کے

یہاں ہے، اس نے شوقی کے ان اشعار میں عبرت سوز و گداز تو ہے مگر زندگی کی عظیم حقیقتیں نہیں، پھر بھی شوقی نے اس نظم میں اپنی بہترین ذہنی و فکری صلاحیتیں صرف کی ہیں، جس کو پڑھکر ہماری بصیرت میں اضافہ ہوتا ہے،

جنگ عظیم کے خاتمہ کے بعد شوقی پر سے پابندی اٹھالی گئی اور اس کو دوبارہ وطن واپس آنے کی اجازت مل گئی، مصر آنے سے پہلے اس نے جنیوا کا سفر کیا، مصر کا حریت پسند اور پڑھا لکھا طبقہ نئے شوقی کے استقبال میں دیدہ و دل فرش راہ کیے ہوئے تھا، وہ اب نوجوان دلوں کا سہارا اور زندگی کے نئے حوصلوں کا مرکز بن گیا تھا، چنانچہ جب وہ مصر میں داخل ہوا اس وقت قومی آزادی کی خواہش تیزی سے مصریوں کے دلوں میں کروٹ لے رہی تھی، اور مصری انگریزی اقتدار کے چنگل سے نکلنے کے لیے بیچین تھے، شوقی جب قاہرہ آیا تو شاہی محل کے دروازے اسکے لیے بند ہو چکے تھے، اس لیے وہ اپنے الہام اور نغموں کو لیکر قوم کے پاس آیا، اب وہ قوم کی طرف سے مدافعت کرتا ہے، اس کے شاندار ماضی کو یاد دلاتا ہے، اور قوم کے احساسات کی عکاسی کرتا ہے۔

(ص ۴۰۸ تاریخ الادب العربی، احمد حسن زیات)

شوقی نے اپنی زندگی میں بھی خاصی تبدیلی پیدا کر لی تھی، اور اب وہ بڑی حد تک عوامی جمہوری زندگی سے قریب ہو گیا تھا، لہو و لعب کی لاابالی زندگی میں کمی آگئی تھی، اپنے عالی شان قصر کو بند کر دیا، اس کے بجائے جیزہ میں بنا کر تیار کر دیا، اسکندریہ میں بھی ایک گھر در ة الغواص کے نام سے تعمیر کرا دیا، اس زمانے میں اس کی شہرت ہر طرف پھیل چکی تھی، جہاں کہیں جاتا شاندار استقبال ہوتا، اس کا مکان ادباء و شعراء کا مرکز بن گیا تھا، اس کے معاصرین میں بڑے بڑے لوگ اس سے ملاقات کے لیے آتے تھے، ۱۹۲۶ء میں ٹیگور نے اس سے ملاقات کی، کسی عرب ملک کا لیڈر مصر آتا تو شوقی سے ملے بغیر واپس نہ جاتا (ص ۹۳ شاعر العصر الحدیث) اپنی شہرت د

قابلیت کی بنا پر مجلس شیوخ کا ممبر بھی بن گیا تھا، اور جب ۱۹۲۷ء میں شوقیات کا تازہ اڈیشن چھپا گیا تو اس کے اعزاز میں ایک شاندار جلسہ منعقد کیا گیا جس میں تمام عرب علاقوں کے ادبا و شعرا نے شرکت کی، اور شوقی کو "امیرالشعراء" کا خطاب دیا گیا، اس مجلس میں بہت نامور عرب علما و ادبا، مثلاً کرد علی، شبلی ملاط، امین الحسینی اور شکیب ارسلان وغیرہ نے شرکت کی، حافظ نے ان سب کے جذبات کی ترجمانی اس طرح کی ہے ؎

امیرالقوافی قد اتیت مبایعاً وھذی وفود الشرق قد بایعت معی

ترجمہ: امیرالشعراء میں عقیدت اور محبت کے پھول لیکر آیا ہوں، اور مشرق کے وفود نے میرے ساتھ بیعت کی ہے۔

اس طرح عزت و شہرت کا جو اونچے سے اونچا مقام ہو سکتا تھا، وہ شوقی کو حاصل ہو گیا، مادی زندگی کی ساری خواہشیں اس کو حاصل تھیں، اسی لیے اس کی شاعری میں داخلیت کی زیادہ گہرائی نہ پیدا ہو سکی، اس کے اشعار میں فن کی بلندی تو تھی لیکن شعور کی وہ گرمی نہ تھی جس سے انسانی ذہن کو قوت ملتی ہے، یہ گرمی دل کے اس سوز و گداز سے پیدا ہوتی ہے جس کا سرا کسی اعلیٰ مقصد سے ملتا ہو،

شوقی کی زندگی اگرچہ قصر سے منقطع ہو گئی تھی لیکن اس کا مزاج عوامی نہ تھا، اور زندگی کی ساری نعمتیں اور برکتیں آخر تک اس کو حاصل رہیں، اسی لیے درد و غم کی زندگی کی عکاسی وہ نہ کر سکا، پہلے وہ خدیو عباس اور اس کے دربار کی خاطر کہتا تھا جس کا محرک خارجی تھا، اب ان کے بجائے اس نے ملت عربی کو شاعری کا موضوع بنایا، اس لیے یہاں بھی خارجیت باقی رہی، مگر اس خارجیت میں عمر اور حالات کی تبدیلی سے گہرائی اور گرمی ملتی ہے، قومی، وطنی تاثرات جب شعر کے قالب میں ڈھلتے ہیں تو اس میں دلوں کو گرمانے کی صلاحیت پیدا ہی ہو جاتی ہے، وہ نئی نسل کی امیدوں کا مرکز بن گیا، شعر و ادب کی محفل ہو یا سیاست کی پر پیچ وادی، قہوہ خانے ہوں یا چھوٹے بڑے، یونیورسٹیاں ہوں یا مدرسے ہر جگہ اس کو مقبولیت حاصل ہوئی، کیونکہ اب وہ وطن کا

شاعر تھا، بلکہ پوری عرب دنیا کا شاعر تھا، آزادی کے لیے جن جن گوشوں سے جد و جہد ہو رہا ہو ان سب سے اس کو دلچسپی تھی، جب شامیوں نے فرانسیسی استعمار سے آزادی کے لیے جد و جہد کی، اور اس کے دبانے کے لیے فرانس کی خونخوار تلوار میان سے نکلی اور اس نے دمشق والوں پر طرح طرح کے مظالم شروع کیے اور دمشق پر فرانسیسی توپوں نے گولے برسائے تو شوقی نے ایک دردناک نظم لکھ کر خون کے آنسو بہائے،

سلام من صبا بردى ارق ودمع لا يكفكف يا دمشق

بردی کی طرف باد نسیم کے ذریعہ میرا سلام شوق قبول کر اور اے دمشق ایسے آنسو قبول کرو جو رکنے میں نہیں آتے۔

ہندوستان کی جنگ آزادی سے بھی شوقی کو بڑی دلچسپی اور یہاں کے ممتاز لیڈروں سے عقیدت تھی، چنانچہ جب گاندھی جی گول میز کانفرنس میں شرکت کے لیے لندن جا رہے تھے تو ان کی شان میں قصیدہ لکھا، مولانا محمد علی کے انتقال پر بھی شوقی نے ہندوستانیوں کے غم میں شرکت کی اور آنسو بہائے، اس سے پتہ چلتا ہے کہ شوقی کی نگاہ دیکھ رہی تھی کہ دنیا کا مستقبل کس انداز سے ڈھلنے والا ہے اس لیے آزادی و جمہوریت کی حمایت کو اپنی زندگی کا مقصد بنالیا، اور اب گلی کوچوں میں بھی چلتا پھرتا نظر آتا ہے، اس نے پیدل چلنا بھی سیکھ لیا ہے، عوامی جلسوں میں بھی شرکت کرتا ہے، اس طرح اس نے اپنے کو جمہوری زندگی سے قریب کر لیا اور جمہوریت کو سمجھنے اور ان کے احساسات و جذبات کو پھیلانے میں اپنا وقت صرف کرنے لگا، اس کا ایک خوشگوار نتیجہ یہ نکلا کہ اب شوقی کی زبان چند محدود لوگوں کی زبان نہیں رہ گئی، بلکہ عوام کی زبان سے وہ کام لینے لگا اور اس کی آواز عوام بھی سمجھنے لگے۔

شوقی نے عربی شاعری میں جدت بھی پیدا کی، اس نے منظوم اصلاحی ڈرامے لکھ کر اپنی غیر معمولی تخیلی قوت اور جدت پسند طبیعت سے عربی شاعری میں ایک نئے باب کا اضافہ کیا۔

اس کے لیے جو مواد منتخب کیا وہ مصری زندگی کا اہم حصہ ہے، ان میں بعض کا تعلق عربی تاریخ اور عربوں کی زندگی سے بھی ہے۔ اس نے اپنی زندگی کا اہم زمانہ ڈراموں کی تصنیف میں گذارا، ان ڈراموں کی تکنیک میں اس نے یورپ وفرانس کے ڈرامہ نگاروں کی تقلید کی ہے، "کلوپٹرا" "قمبیز" و"علی بک الکبیر" السیابی اس کے خاص ڈرامے ہیں، کلوپٹرا کو مصری تاریخ سے تعلق ہے، "قمبیز" بھی تاریخی ڈرامہ ہے، ایک زمانے میں جب مصر انارکی کا شکار تھا، نظم حکومت میں اختلال پیدا ہوگیا تھا، امن وامان خطرہ میں تھے، اس سے فائدہ اٹھاکر قمبیز ایرانی نے چھٹی صدی قبل مسیح مصر پر حملہ کرکے اس کو اپنے دائرۂ اقتدار میں شامل کرلیا، اس لیے اس دور سے متعلق یہ ڈرامہ بھی مصری زندگی اور اس کی قدیم تاریخ کا اہم جزء ہے، "علی بک کبیر" جدید تاریخ مصر کا ایک اہم جزو ہے، یہ شخص مملوک خاندان کا بانی تھا، پہلے ایک شہر کا قاضی مقرر ہوا، ترکی حکومت کے زوال کے زمانہ میں جب مصر میں اس کی قوت کمزور پڑگئی تھی، علی بک نے علم بغاوت بلند کرکے آزاد مملوک حکومت کی بنیاد ڈالی، باقی تین ڈرامے مجنوں لیلیٰ، عنترہ اور امیرة الاندلس الیہ ہیں، جو عربوں کی تاریخ وادب سے گہرا تعلق رکھتے ہیں، شوقی نے ایک Comedy "الست ہدیٰ" کے نام سے تحریر کی ہے، جو سماجی مسائل سے تعلق رکھتی ہے، شوقی کی ڈرامائی نظمیں شعر وادب کی ہر سنجیدہ محفل کا موضوع بحث تھیں، اور اخبارات ورسائل اس کی تنقیدوں سے بھرے رہتے تھے، اسی دوران میں وہ بیمار پڑا، اور پورے دو سال کے بعد اس کو قفس عنصری سے نجات مل گئی، ۱۴ اکتوبر ۱۹۳۲ء اس کی تاریخ وفات ہے عمر کے آخری حصہ میں مطالعہ قرآن کا ذوق بڑھ گیا تھا، حدیث اور غزالی کی حکیمانہ کتابوں سے بڑی دلچسپی پیدا ہوگئی تھی، شوقی کی وفات پر مشرق کی پوری ادبی دنیا نے سوگ منایا، بشارة الخوری نے ایک دردناک مرثیہ لکھا، جو ان اشعار سے شروع ہوتا ہے:-

قف فی ربی الخلد واهتف باسم شاعره
فسدرة المنتهی ادنی منابره

وما مسح جبینک بالرکن الذی لثمت
اشعة الوحی شعرا من منائره

بہشت کے ٹیلہ پر ٹھہرجا اور اس کے شاعر کا نام لیکر پکار، سدرۃ المنتہیٰ جس کا ادنیٰ منبر ہے، اور اپنی پیشانی اسی رکن سے رگڑ جس کے مناروں سے وحی کی کرنیں شعر میں ڈھل کر آتی ہیں۔

ادبی نقوش

مستقل تصنیفات کے علاوہ شاہ صاحب نے سیکڑوں علمی وتاریخی و ادبی مضامین بھی لکھے ہیں جو بیشتر معارف میں شائع ہوئے ہیں، یہ ان کے ادبی وتنقیدی مضامین کا مجموعہ ہے، جو ادارہ فروغ اردو کی طرف سے شائع ہوا ہے، اس میں دو مضمون یعنی "اردو شاعری میں ہندو کلچر" اور "ہندوستان کے طبعی وجغرافی اثرات" اور اردو زبان کی لسانی، علمی، اور تمدنی اہمیت" کے علاوہ جو ادبی سے زیادہ علمی ہیں، موجودہ دور کے مشاہیر شعراء کے دواوین مثلاً وادی ایمن، شعلۂ طور، ریاض رضوان، سرود زندگی وغیرہ پر مضامین اور تبصرے ہیں،

قیمت :- مجلد :- پانچ روپئے۔ صر

مینجر

شرف الحسینی شرف اور اُن کا کلام

از جناب مولوی وحید قیصر صاحب ندوی ڈھاکہ

بنگال میں کلکتہ، مرشد آباد اور ڈھاکہ ہمیشہ اردو زبان کا مرکز رہے ہیں، اور ہر زمانہ میں یہاں اردو کے ادیب و شاعر پیدا ہوتے رہے، ان میں ایک ممتاز شاعر ڈھاکہ کے سید شرف الدین شرف بھی تھے، گو ان کا انتقال حال ہی میں ہوا ہے لیکن انھوں نے بڑی عمر پائی، قدیم اساتذہ کی آنکھیں دیکھے ہوئے تھے، اس لحاظ سے وہ قدیم دور کی یادگار تھے، ضرورت ہے کہ مشرقی بنگال کے پرانے ادیبوں اور شاعروں کو ادبی دنیا میں روشناس کرایا جائے اور یہ اہل ڈھاکہ کا فرض ہے کہ وہ اس کی پرانی ادبی روایات کو قائم رکھیں۔ "م"

دار المصنفین اعظم گڈھ کی رفاقت چھوڑنے کے بعد ۱۹۴۷ء میں ڈھاکہ آگیا، ان دنوں ڈاکٹر عندلیب شادانی، سید فضل احمد کریم فضلی، سلیم اللہ فہمی اور اے ڈی اظہر وغیرہ اصحاب ذوق کی وجہ سے ادبی جلسوں اور مشاعروں کا بڑا زور تھا، ان جلسوں میں ایک صاحب شرف الحسینی شرف عرف صوبہ میاں کا نام بار بار سننے میں آتا تھا مگر مجھے ان کی زیارت کا موقع نہ مل سکا تھا، بعض دوستوں اور بزرگوں نے اس تفصیل سے شرف صاحب کا تذکرہ کیا کہ مجھے ان سے ملنے کا اشتیاق پیدا ہوگیا، چنانچہ مارچ ۱۹۴۸ء میں ایک دن اخبار مشرقی پاکستان کی طرف سے ان کا انٹرویو لینے پہنچ گیا۔ دروازہ پر دستک دی، ایک صاحب باہر تشریف لائے، ان سے معلوم ہوا کہ شرف صاحب کی صحت اچھی نہیں ہے، اس لیے آجکل صرف ایک بجے سے پانچ بجے تک لوگوں سے ملاقات

کرتے ہیں۔

پہنچکر میں واپس ہونے والا تھا کہ ایک دبلے پتلے ضعیف العمر بزرگ نے اندر سے جھانک کر مجھے بغور دیکھا، میں نے انھیں سلام کیا، انھوں نے بڑی شفقت سے جواب دیا اور فرمایا کہ "آپ باہر کیوں کھڑے ہیں اندر تشریف لے آئیے۔" میں نے عرض کیا یہ وقت شاید آپکے آرام فرمانے کا ہے، کہنے لگے اب تو آپ سے باتیں کرنے ہی سے آرام ملے گا چنانچہ میں ایک پرانے وضع کی حویلی کے ڈرائنگ روم میں داخل ہوگیا۔ میں گیا تو تھا اخبار مشرقی پاکستان کی طرف سے انٹرویو لینے کے لیے لیکن ان کی دلچسپ باتوں میں ایسا کھویا کہ اصل مقصد زبان پر لانے کا موقع ہی نہیں ملا۔ یہ تھے جناب سید ابوالفتح محمد شرف الدین الحسینی شرف عرف صوبہ میاں، ڈھاکہ کی بزم ادب کی آخری شمع۔

اس ملاقات کے بعد ان سے اتنی ملاقاتیں ہوئیں کہ پھر تو رفتہ رفتہ میں ان کے گھر کا ایک فرد بن گیا، اتفاقاً میرا قیام ان کے گھر کے پاس ہی تھا، اس لیے ملاقات کے مواقع اکثر و بیشتر ملتے رہتے، تھے۔ انھوں نے عام طور سے مشاعروں میں شرکت چھوڑ دی تھی، صرف بعض خاص احباب کے اصرار پر کبھی کبھی شرکت کر لیا کرتے تھے۔ میری موجودگی میں انھوں نے سب سے پہلے جس مشاعرہ میں شرکت کی وہ جناب ڈاکٹر عندلیب شادانی کے دولت کدے پر دائرۂ ادب کے زیر اہتمام ہوا تھا، اور جس آخری مشاعرہ میں شرکت کی تھی وہ حافظ ظہور الحق مبارکی کے نئے مکان رائخشی بازار روڈ میں دائرۂ ادب ہی کا ایک مشاعرہ تھا، یہ مشاعرہ ۴ ر دسمبر ۱۹۵۹ء کو رات کے آٹھ بجے منعقد ہوا تھا۔

اس مشاعرہ میں مولانا محمد امین عباسی خلف الرشید مولانا فاروق چڑیاکوٹی مرحوم سابق پروفیسر علی گڑھ مسلم یونیورسٹی و ڈھاکہ یونیورسٹی، مولانا صبغۃ اللہ صاحب شہید فرنگی محلی، مولانا جمال میاں فرنگی محلی، ڈاکٹر محمود حسن سابق وائس چانسلر ڈھاکہ یونیورسٹی، مولانا محمد شفیع رحمۃ اللہ انصاری فرنگی محلی، جناب محمود حسن ممبر بورڈ آف ریوینیو، جناب محمد یسین صاحب وغیرہ

جیسے علم دوست اور ادب نواز حضرات شریک تھے،

شعرائے کرام میں حضرت شرف الحسینی صدر مشاعرہ، جناب عندلیب شادانی، مولانا صبغۃ اللہ شہید، مولانا محمد امین عباسی، جانشین حضرت وحشت، جناب آصف بنارسی، پروفیسر سید اقبال عظیم، مولانا شاہد دانا پوری، اور سرور بارہ بنکوی وغیرہ کے نام قابل ذکر ہیں،

اس مشاعرہ کے موقع پر حضرت شرف نے بڑے رقت آمیز لہجے میں مجھ سے مخاطب ہو کر فرمایا کہ "ندوی صاحب شاید اب میں کسی اور مشاعرہ میں شرکت نہ کر سکوں، غالباً مشاعرے میں میری یہ آخری شرکت ہے۔" میں نے عرض کیا کہ حضرت ایسی باتیں منہ سے نہ نکالیں، اللہ پاک آپ جیسے بزرگوں کا سایہ تا دیر قائم رکھے، اس پر انھوں نے فرمایا کہ "اب میں اپنے نفس کو کہاں تک دھوکے میں رکھوں۔"

بات آئی گئی ہو گئی، لیکن اس مشاعرہ کے ایک مہینہ کے بعد اچانک مجھے معلوم ہوا کہ شرف صاحب کی طبیعت بہت خراب ہے۔ انھیں آکسیجن دی جا رہی ہے، یہ خبر سنکر میں ان کی عیادت کیلئے جا رہا تھا کہ راستہ میں سید اقبال عظیم ملے، انھوں نے پوچھا کہاں جا رہے ہو؟ میں نے عرض کیا شرف الحسینی صاحب کی عیادت کے لیے۔ اقبال صاحب نے کہا کہ اب ان کی عیادت کی ضرورت نہیں، البتہ اگر فوراً روانہ ہو جاؤ تو ان کی مٹی میں شرکت کر سکتے ہو۔ میں سکتے کے عالم میں ان کے خاندانی قبرستان میں پہنچا۔ یہ قبرستان ان کے خاندانی مکان کے ایک گوشہ میں واقع ہے۔ ان کے اعزا انھیں ان کی ابدی خواب گاہ میں لٹا چکے تھے، اور مٹی ڈالی جا رہی تھی، میں بھی شریک ہو گیا اور دعائے مغفرت پڑھکر واپس چلا آیا۔

اگرچہ شرف صاحب اپنے اللہ کو پیارے ہو گئے، مگر انھوں نے یہاں کے ادبی حلقے پر بڑے گہرے اثرات چھوڑے ہیں، اور ادبی محفلوں میں ان کا نام ہمیشہ اچھے لفظوں سے لیا جائے گا۔

پیدائش | سید ابو الفتح شرف الدین شرف ۲۱ محرم الحرام ۱۲۹۲ھ میں ڈھاکہ میں پیدا ہوئے، والد کا نام سید فقیہہ الدین حسین تھا، ان کا خاندان ڈھاکہ کے قدیم شریف گھرانوں میں شمار ہوتا ہے، ان کے

آبا و اجداد سادات حسینی اور مدنی تھے، یہ خاندان جہانگیر کے دور میں پہلے دلی، پھر کلکتہ اور پھر ڈھاکہ میں آکر مقیم ہوا، ان کا تاریخی نام بنگال کے نامور اردو کے تذکرہ نگار اور مسلم الثبوت شاعر عبدالغفور نساخ نے ابوالفتح محمد شرف الدین رکھا۔

تعلیم و تربیت | ان کی والدہ محترمہ نے ان کی تربیت کی طرف خصوصی توجہ کی، ابتدائی تعلیم اپنے والد مولوی فقیہہ الدین سے حاصل کی جو عربی فارسی کے بڑے عالم تھے، باپ کا سایہ سر سے اٹھ جانے کے بعد اپنی والدہ کے خالہ زاد بھائی نواب سید محمد خان بہادر آزاد عرف ننھے میاں کے پاس مزید تعلیم حاصل کرنے کے لیے پٹنہ چلے گئے، خان بہادر سید محمد آزاد کا شمار ملک کے نامور انشا پردازوں میں ہے، وہ لکھنؤ کے مشہور مزاحیہ اخبار اودھ پنچ کے مشہور نامہ نگار رہے، خیالات آزاد اور بعض دوسری کتابیں ان کی یادگار ہیں، سید محمد آزاد کی صحبت سے شرف میں شعر و شاعری کا ذوق پیدا ہوا، ان دنوں عظیم آباد علم و فن کا مرکز بنا ہوا تھا، حضرت شاد عظیم آبادی، نواب نصیر حسین خیال، نواب امداد امام اثر عظیم آبادی، سید عبدالغفور شہباز اور دوسرے جلیل القدر شعرا و ادبا سے شرف کی دن رات ملاقاتیں ہوتی رہتی تھیں، اس علمی اور شاعرانہ ماحول نے انھیں بھی شعر گوئی پر مائل کر دیا، شروع میں انھوں نے اپنا کلام سید محمد آزاد کو دکھایا، پھر بعد میں سید عبدالغفور شہباز مصنف حیات نظیر وغیرہ کی شاگردی اختیار کی، وہ اکثر دہلی، آگرہ اور لکھنؤ تشریف لے جاتے تھے، اور معاصرین میں خواجہ الطاف حسین حالی، نواب سائل دہلوی، آرزو لکھنوی، صفی لکھنوی، بیخود دہلوی وغیرہ سے ان کے بڑے دوستانہ تعلقات تھے۔

قیام کلکتہ | کلکتہ میں بھی ان کا بہت قیام رہا، بلکہ یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ ان کی زندگی کا آدھے سے زیادہ حصہ کلکتہ محلہ بنیا پوکھر لین میں بسر ہوا، اس محلے میں ان کا ایک بڑا آبائی مکان تھا جس پر انھوں نے ایک طویل نظم "بنیا پوکھر لین کی یاد" کے نام سے لکھی تھی، اس نظم میں ایک جگہ شرف صاحب فرماتے ہیں:

تجھے یاد میری نہیں بنیا پوکھر — کہ رہتا تھا میں بھی یہیں بنیا پوکھر

مکاں تو وہی ہے مکیں وہ نہیں ہے ۔ نہ ویسی فضا ہے نہ ویسی زمین ہے
مکانات جو گرد اس کے بنے ہیں ۔ نشانِ قدیم اسکے سب مٹ گئے ہیں
مکاں خاص رہنے کا اک رہ گیا ہے ۔ تغیر نہیں اس میں کوئی ہوا ہے
مرے سارے کمروں کو پہچانتے ہیں ۔ مریں جس میں اتا وہ ہم جانتے ہیں
یہیں مریم آپا کی شادی ہوئی ہے ۔ خوشی کی اسی گھر میں نوبت بجی ہے
ہوئی ہے یہیں آپا بیگم کی رحلت ۔ اسی جا ہوئی ہیں وہ دنیا سے رخصت
نہ ہے باغ ویسا نہ ویسا چمن ہے ۔ مگر تجھ میں اب تک بھی بوئے وطن ہے
پلا ہوں میں اک عمر گردوں میں تیری ۔ کٹی ہیں یہاں ساعتیں خرمی کی
وہ یاروں کا مجمع وہ ہر روز دعوت ۔ کہاں وہ امارت کہاں وہ ریاست
تجھے آج حسرت سے میں تک رہا ہوں ۔ مگر اب کہاں وہ جو کچھ بک رہا ہوں
پرانا یہ قصہ تجھے کہہ سنایا ۔ کسی نے نہ پوچھا کہ یہ کون آیا

قدم آگے رکھنے کی طاقت نہیں ہے
کہ اس کی بھی مجھکو اجازت نہیں ہے

اس نظم میں انھوں نے جہاں اپنے بچپن کے حالات کی طرف اشارہ کیا ہے، وہیں اپنی دولت و امارت اور شان و شوکت کا بھی ذکر کیا ہے، اور یہ سچ ہے کہ انھوں نے جس شان و شوکت کی زندگی بسر کی ہے، وہ بڑے بڑے رئیسوں اور نوابوں کو مشکل ہی سے حاصل ہوتی ہے ڈھاکہ میں جب ان کے اچھے دن تھے تو ان کے دولتکدہ پر روز مہمانوں کا ہجوم لگا رہتا تھا، ان کے در سے کوئی سائل بھی خالی ہاتھ نہ جاتا تھا، زندگی کے آخری دور میں بھی شان ریاست قائم تھی، مرتے دم تک وضعداری نباہتے رہے۔

پہلا مجموعۂ کلام | ان کا پہلا مجموعۂ کلام "گلستان شرف" کے نام سے ۱۹۳۷ء میں ستارۂ ہند پریس محلہ بنیاپوکھر لین، کلکتہ سے چھپ کر شائع ہوا تھا، اس میں ستاسی غزلیں، ۷ قصیدے، ایک مسدس، ۷ سہرے، ۲۰۰ رباعیاں، ۷ سلام، ۳ مثنویاں، ۵۰ نوحے، چند تاریخی قطعے اور تہنیتی نظمیں شامل ہیں، اس دیوان کے شروع میں سید اختر حسن ایم اے (علیگ) کا لکھا ہوا مقدمہ اور خود شرف مرحوم کا ایک فارسی مقدمہ شامل ہے، دیوان کے آخر میں نواب سائل دہلوی، آرزو لکھنوی، بیخود دہلوی، علامہ رضا علی وحشت کلکتوی، مرزا فقیر محمد مرحوم، حکیم عبد الغنی دہلوی وغیرہ کی تقریظیں ہیں، ان کاملین فن نے شرف کی شاعرانہ صلاحیتوں کو سراہا ہے، اور ان کے کلام کی پختگی کے معترف ہیں،

"نواب سراج الدین احمد خاں سائل دہلوی کا ارشاد ہے کہ" ایک ربع صدی کے قریب لیل و نہار گزرے جب میں سر علی امام مرحوم کے دولتکدہ پر بمقام پٹنہ بہ ہمرہی جناب مسیح الملک حکیم اجمل خاں مرحوم و مغفور گیا تھا، وہاں سید شرف الدین صاحب سے ملنے کا اتفاق ہوا تھا، وہ چند لمحوں کی ملاقات ایسی دلچسپ تھی جسے امتداد زمانہ میرے دل سے ہنوز محو و سہو نہیں کر سکا، میں نے خود ان کے منہ سے ان کا کلام سنا، ان کی خوش فکری و سلیم المذاقی حیرت انگیز ہے، باوجود اس کے کہ آپ متوطن ڈھاکہ بنگال کے ہیں، اور ان ہی نواح میں آپ کی عمر صرف ہوئی، وہاں کے لب و لہجہ، بول چال، دہلی اور لکھنؤ کی زبان سے بہت غیر ہیں لیکن سید صاحب کے کلام میں کوئی شائبہ اُدھر کی زبانوں کا نہیں پایا جاتا، ان کا ادب شاعری بالکل جہان آبادی ہے، جس کا شاہد عدل ان کا دیوان ہے......... جس قدر اصناف سخن پر ان کے خامہ نے جنبش کی ہے ان میں سے کسی صنف میں یہ کمزور نہیں ثابت ہوئے، ان کی مشق سخن نے ان کو کاملین ادب کے گوشہ سند تک پہنچا دیا ہے الخ"

حضرت آرزو لکھنوی فرماتے ہیں :

"دیوان شرف میں غزلوں کے ترتیبی مجموعہ کے ساتھ ساتھ قصیدے، قطعے، مثنویاں، رباعیاں، سہرے، سلام، نوحے، تاریخیں، غرضکہ سب ہی کچھ موجود ہے، جس سے صاف ظاہر ہے کہ مصنف کی طبیعت میں ہر صنف سخن سے مناسبت اور ہر رنگ میں ڈوبنے کی کافی صلاحیت موجود ہے، کل کلام کے مطالعہ سے دو خوبیاں اور بھی مترشح ہوتی ہیں (۱) ادبی انقلابوں کے ساتھ ساتھ مصنف کی تبدیلی مذاق گلستان شرف میں عہد ماضی سے لیکر زمانہ حال تک کے سبھی رنگ موجود ہیں۔ (۲) کلام کے فرق توازن سے تدریجی ترقی بھی اچھی طرح نمایاں ہو رہی ہے، ایسے اشعار بھی ہیں جو مصنف کی ابتدائی حالت اور اس زمانہ کے مذاق کو واضح کر رہے ہیں اور ایسے اشعار بھی ہیں جو موجودہ مذاق کے ساتھ انتہائے مشق کو بھی نمایاں کر رہے ہیں۔

غرضکہ دیوان مصنف کی ادبی قابلیت اور فطری مناسبت کا پورا پورا آئینہ دار ہے۔"

جناب سید وحید الدین بیخود دہلوی فرماتے ہیں :-

"میں نے سید شرف الحسینی صاحب شرف رئیس ڈھاکہ، اہل بنگال میں ایسی شستہ زبان کم نکلے گی، میرے نزدیک بنگال کے لیے ایسا شاعر بحیثیت زبان مغتنمات سے ہے۔"

طوطی بنگال حضرت رضا علی وحشت فرماتے ہیں کہ :-

"باوجود اس کے کہ خاک بنگالہ سے ایک ایسا شاعر پیدا ہوا جو لکھنؤ پہنچکر بادشاہ غازی الدین حیدر کے دربار کا ملک الشعرا بنا (میرا اشارہ قاضی صادق خاں اختر کی طرف ہے) لوگوں کا ابتک خیال ہے کہ بنگالہ کو زبان اردو سے کوئی خاص تعلق نہیں ہے۔ افسوس ہے کہ لوگوں نے ناسخ اور سید محمود آزاد اور نواب سید محمد مرحوم کے احسانات کو جو زبان اردو پر انھوں نے کیے بھلا دیا ہے۔ اس سید محمود آزاد کے خانوادے کی ایک قابل قدر یادگار

کا دیوان پیش نظر ہے، سید شرف الدین صاحب شرف ڈھاکہ کے رؤسا میں سے ایک ممتاز حیثیت رکھتے ہیں، زبان اردو سے انھیں خاندانی دلچسپی ہے اور شعر و سخن میں اپنے خال مکرم سید محمود آزاد مرحوم کے نقش قدم پر چلتے ہیں، اور اس اتباع میں نمایاں طور پر کامیاب نظر آتے ہیں، زبان کی صفائی کے ساتھ لفظوں کی بندش اور ترکیبوں کی چستی کا خیال رکھتے ہیں اور چونکہ دل والے ہیں اس لیے کلام میں تاثیر بھی ہے، لفاظی سے انھیں پرہیز ہے، نہایت ہی پرلطف انداز میں اپنے رنگین خیالات کا اظہار کرتے ہیں، ان کی ذات بابرکات بنگال میں غنیمت سے ہے۔"

حضرت وحشت مرحوم نے ڈھاکہ کے آخری دور حیات میں شرف الحسینی مرحوم کے بارے میں یہ قطعہ برجستہ فرمایا تھا ؎

شرف کا مشرقی بنگال پر احسان ہے وحشت | نمایاں خدمتیں ہیں ان کی اردو کی اشاعت میں
ہے قدرت انکی اصناف سخن پر قابل تحسیں | مسلم ہے کلام ان کا فصاحت میں بلاغت میں

شرف الحسینی مرحوم کو ان کے قیام عظیم آباد کے زمانہ میں میر انیس اور مرزا دبیر سے ان کا کلام سننے کا موقع ملا تھا، محرم کے زمانہ میں پٹنہ کے رئیس اعظم ولایت علی خاں کے یہاں میر انیس اور نواب دلہن بیگم (امام باندی بیگم) کے ہاں مرزا دبیر مجلس پڑھنے تشریف لایا کرتے تھے، شرف مرحوم ان مجالس میں پابندی سے شریک ہوتے تھے[1]۔

نیا دیوان | ان کا پہلا مجموعۂ کلام "گلستان شرف" ان کی زندگی ہی میں چھپ چکا تھا، دوسرا دیوان "دبستان شرف" کے نام سے مکمل ہو چکا تھا، مرحوم نے اس کو اپنے ہاتھ سے مرتب کیا تھا، اور ایک

---

[1] معارف: یہ صحیح نہیں، شرف الحسینی کا سنہ ولادت مضمون نگار نے ۱۲۹۲ھ لکھا ہے اور میر انیس کا انتقال ۱۲۹۱ھ اور دبیر کا ۱۲۹۳ھ میں ہو چکا تھا۔

اچھے کاتب سے نقل کرایا تھا، اس دیوان کا مقدمہ مشرقی پاکستان کے نامور سیاستداں مولوی ابوالقاسم فضل الحق صاحب نے لکھا ہے۔

شرف مرحوم کا مکمل دیوان اور مقدمہ میری نظر سے گذر چکا ہے، امید ہے کہ وہ سرا دیوان پاکستان رائٹرز گلڈ شائع کرے گی، مرحوم زندگی کے آخری دور میں رائٹرز گلڈ کے ممبر بنگئے تھے۔

شاعری | مرحوم شروع شروع میں لکھنؤ اسکول سے زیادہ متاثر تھے وہاں کی صفائی اور لفظی صناعی کا زیادہ لحاظ رکھتے، اس دور کے کلام کا نمونہ یہ ہے:

ندامت کا یہ رونا حشر کے دن رنگ لائیگا
رہا طغیاں اگر ایسا ہی اشک چشم پرنم کا

درد سن لے جو مرا درد ہو پیدا دل میں
کوئی بیدرد سنے گا نہ فسانہ دل کا

یوں سرمہ تو آنکھوں میں لگانا نہیں اچھا
ہر وقت یہ جادو کا جگانا نہیں اچھا

فراق میں کسی وحشی غزال کے اے دل
ہوا ہے سرو ہرن دن خمار کا پہنچا

ابتدائی دور کے کلام میں اس قسم کے اشعار بکثرت ملتے ہیں، بعد میں امیر مینائی اور داغ سے متاثر ہوئے، ان دونوں کا اثر ان کے کلام میں موجود ہے، ذیل کے اشعار سے اس کا ثبوت ملتا ہے:

کسی کی شوخیٔ طرز ادا نے مار لیا
نگاہ ناز نے بانکی ادا نے مار لیا

کب مجھ پہ نئی روز قیامت نہیں ہوتی
کب حشر ترے کوچہ میں برپا نہیں ہوتا

آنکھ جھپکی تھی کہ دل غائب ہمارا ہوگیا
اے نگاہ ناز یہ کیسا اشارہ ہوگیا

میں نے بھی چھاتی پہ اپنی ایک پتھر رکھ لیا
ان کا دل جب سخت ہو کر سنگ خارا ہوگیا

صاف یہ کوچۂ جاناں سے صدا آتی ہے
وہی آتا ہے یہاں جس کی قضا آتی ہے

ان اشعار میں داغ اور امیر مرحوم کی شوخی اور رنگینی صاف جھلکتی ہے، لیکن بعد میں ان کو یہ رنگ پھیکا نظر آیا اور انھوں نے غالب کا طرز اختیار کیا، اور اس رنگ کو نباہنے کی

پوری عمر کوشش کی اور اس میں ایک حد تک کامیاب بھی ہوئے۔ انھوں نے غالب کی بہت سی مشہور غزلوں پر غزلیں لکھی ہیں، ذیل میں دو غزلیں پیش کی جاتی ہیں، جن سے یہ اندازہ لگایا جاسکے گا کہ وہ غالب کی پیروی میں کہاں تک کامیاب ہوئے ہیں، یہ دونوں غزلیں غالب کی مشہور غزلوں "عرض نیاز عشق کے قابل نہیں رہا" اور "مدت ہوئی ہے یار کو مہماں کیے ہوئے" کے تتبع میں لکھی گئی ہیں۔

سینے کا چاک کیوں سئیں جب دل نہیں رہا — اب رخنہ بندیوں کے یہ قابل نہیں رہا
دونوں ہیں شوق قتل میں بیتاب و بیقرار — کچھ امتیاز بسمل و قاتل نہیں رہا
داغوں سے پھل رہا ہے تو زخموں سے ہے نگار — اک دل تھا وہ بھی نذر کے قابل نہیں رہا
اٹھی نقاب شرم کا پردہ اٹھایئے — ہم بھی کہیں کہ ہاں کوئی حائل نہیں رہا
دولت پہ ہے گھمنڈ شرافت سے ننگ و عار — حال زمانہ کہنے کے قابل نہیں رہا
سچ ہے کہ ہر کمال کو آخر زوال ہے — اک حال پہ کبھی مہ کامل نہیں رہا

داد سخن شناس کا دلدادہ ہے شرف
تحسین ناشناس کا قائل نہیں رہا

مدت ہوئی نثار دل و جاں کیے ہوئے — بیٹھیں گے اب یہ بال پریشاں کیے ہوئے
حسرت کا سوگ امید کا غم کس کو دیجیے — بیٹھے ہیں دل کو گنج شہیداں کیے ہوئے
داغوں سے دل کے فرصت نظارہ اب کہاں — عرصہ ہوا ہے سیر گلستاں کیے ہوئے
رکھا نہ دل میں کچھ بھی تری یاد کے سوا — آباد گھر کو بیٹھا ہوں ویراں کیے ہوئے
بیٹھا ہے انتظار میں لذت کش فراق — بستر پہ جمع خار مغیلاں کیے ہوئے
اٹھیں گے روز حشر میں شان جنوں کے ساتھ — ہم ہیں کفن کا چاک گریباں کیے ہوئے

حاصل ہے یہ غلامیِ آزاد کا شہرت

روشن جو تو ہے بزمِ سخنداں کیے ہوئے

زندگی کے آخری دور کے کلام میں بڑی پختگی آگئی تھی اسکا نمونہ یہ ہے:

اس نے سہواً بھی اگر میری طرف دیکھ لیا — میں نے صد معجزۂ ذوقِ نظر دیکھ لیا

جستجو جسکی سرِ طور سرِ دار رہی — ہم نے وہ جلوہ سرِ راہ گزر دیکھ لیا

میکدے جھوم اٹھے شیشہ و ساغر چھلکے — نگہ مہر سے ساقی نے جدھر دیکھ لیا

تابِ نظارہ ان آنکھوں میں کہاں تھی لیکن — یہ کرم تھا کہ انھیں ایک نظر دیکھ لیا

ہم نے اس کو غمِ ایام کا حاصل سمجھا — بے ارادہ بھی اگر تم نے ادھر دیکھ لیا

نہ شکن ماتھے پہ آئی نہ شکایت لب پر — وقت نے وقت کے ماروں کا جگر دیکھ لیا

اس ضعیفی میں بھی باقی ہے شرفِ ذوقِ سخن

دیکھنے والوں نے اعجازِ ہنر دیکھ لیا

غزل

زیرِ خنجر ہے گلا اور شکر ہوتا ہے ادا — اللہ اللہ یہ شہیدِ ناز کس منزل میں ہے

ایک تنکے کا سہارا ساری دنیا میں نہ ہو — جو مجھے گرنے نہ دے گا وہ سہارا دل میں ہے

جا کے جب حدِ نظر تک رہ گئی تابِ نظر — دیکھنے والا یہ بولا چھپنے والا دل میں ہے

اب فغاں دشت پیمائی سے مطلب ہے جنوں — ایک دریا آنکھ میں ہے ایک صحرا دل میں ہے

کون کس کی مشکل آسانی کو آئے کیا کرے — جس سے کہیے وہ یہ کہتا ہے بڑی مشکل میں ہے

کیوں کرے دادِ سخن کی بھی تمنا اب کوئی

جب نہیں فرق و توازن ناقص و کامل میں ہے

حضرت شرر کی وفات سے مشرقی پاکستان میں ایسا خلا پیدا ہو گیا ہے جس کا پُر ہونا مشکل ہے، چند برسوں پہلے تک حضرت علامہ وحشت کی ذات شعراء کی مرجع تھی، ان کے بعد بنگال کے قدیم شعراء میں حضرت شرر ہی کی ذات بقیۃ السلف رہ گئی تھی، افسوس ہے کہ اب وہ بھی ہم میں نہیں ؎

جو بادہ کش تھے پرانے وہ اٹھتے جاتے ہیں
کہیں سے آب بقائے دوام لا ساقی

شرر کی وفات پر یہاں کی ادبی انجمنوں کا ایک مشترکہ جلسہ ہوا جس میں حضرت شرر پر تقریریں ہوئیں، قراردادیں منظور کی گئیں اور بزم احباب کی طرف سے میرے ذمہ خود مضمون لکھنے اور دوسرے اصحاب قلم سے مضمون لکھوانے کی خدمت سپرد کی گئی تھی، یہ اس سلسلہ کا پہلا مضمون ہے، جو معارف کے ذریعہ اصحاب ذوق کی خدمت میں پیش کیا جا رہا ہے،

جدید ہندوستان میں عربی و فارسی کا مستقبل

از جناب حافظ غلام مرتضیٰ صاحب ایم اے، لکچرار عربی و فارسی الہ آباد یونیورسٹی

[دسمبر ۱۹۶۹ء کی آخری تاریخوں میں آل انڈیا فیڈریشن آف ایجوکیشنل ایسوسیشن کا ایک اجلاس کانپور میں منعقد ہوا جس میں پورے ہندوستان کے نمایندوں نے بڑی تعداد میں شرکت کی اور جملہ تعلیمی مضامین کے ماہرین نے اپنے اپنے موضوع سے متعلق خیالات پیش کیے، میں منتظمین ایسوسی ایشن کا بڑا شکر گذار ہوں کہ انھوں نے اس ناچیز کو بھی شرکت کی دعوت دی اور عربی فارسی تعلیم سے متعلق ایک اسکیم پیش کرنے پر مامور کیا۔ سطور ذیل میں وہ اسکیم اس غرض سے شائع کی جا رہی ہے تاکہ ارباب فکر و نظر اس مسئلہ پر سنجیدگی سے غور فرما کر اپنے نیک خیالات سے مستفید فرمائیں]

حضرات:

ہندوستان کو عربی و فارسی زبانوں سے بڑا قدیم اور خصوصی تعلق رہا ہے، اور وہ سات سو سال تک عربی و فارسی اور اسلامیات کا گہوارہ رہ چکا ہے، اور اب آزاد ہندوستان کے لیے اسکی اہمیت اور بھی بڑھ گئی ہے، اس لیے اس اہم اجتماع میں جہاں مختلف تعلیمی مضامین کے ماہرین اپنے اپنے موضوع پر خیالات پیش کرنے کے لیے جمع ہوئے ہیں، راقم کو عربی و فارسی کی تعلیم اور مستقبل میں اس کی تعلیمی تعمیر کا نقشہ پیش کرنے کی دعوت دی گئی تھی، ذیل کا مقالہ اسی کی تعمیل ہے،

حضرات! عرب ہندوستان میں کب آئے، کس طرح اپنے ساتھ ایک نئی ثقافت لائے اور

کس طرح اس نئی ثقافت اور قدیم ثقافت کے امتزاج سے ایک تہذیب پیدا ہوئی یہ بحث ایک مستقل صحبت کے متقاضی ہیں جس کا یہ موقع نہیں ہے، مختصر یہ ہے کہ قدیم آریائی اور نئی عرب ثقافتوں کے امتزاج سے جلد ہی ایک نئی تہذیب پیدا ہوئی جو آج متحدہ ہندوستان کا مقدس ورثہ ہے، اور جو مستقبل کے شاندار ہندوستان کا سنگ بنیاد بننے کی بجا طور پر مستحق ہے،

تقریباً دو سو سال تک ملک بیرونی نوآبادکاروں کے تسلط میں رہا جنھوں نے سیاسی تسلط کے ساتھ ساتھ تہذیبی تسلط کے لیے بھی ہر امکانی کوشش کی اور متحدہ ہندوستانی تہذیب کے عناصر یعنی عربی مدارس کی ہمت شکنی کے لیے جو بھی طریقے ہو سکتے تھے ان کے استعمال میں کوئی کوتاہی نہیں برتی گئی، پہلے عربی و فارسی دانوں کو سرکاری ملازمتوں سے محروم کیا گیا، پھر رفتہ رفتہ سوسائٹی کے تعلیمیافتہ افراد کے دائرہ سے انھیں خارج کرکے اعلیٰ اور متوسط طبقہ کے لوگوں کو مجبور کیا گیا کہ وہ اپنے بچوں کو نئی تعلیم گاہوں میں بھیجیں، اس لیے سوسائٹی کا ذہین و فہیم طبقہ چھٹ چھٹا کر نئے اسکولوں اور کالجوں میں پہنچ گیا، قدیم مدارس میں صرف ان ہی طلبہ کی اکثریت جانے لگی جو زندگی کی دوڑ میں ہر طرح ناکارہ تھے، اسکے نتیجہ میں ان مدارس سے فارغ التحصیل ہو کر جو جماعتیں نکلیں ان کی فطری کمزوریوں کو ارباب حکومت نے قدیم تعلیم کے نقائص کا نتیجہ بنا کر معاشرہ کی نظروں میں اس کو جہالت اور دقیانوسیت کا گہوارہ قرار دیا، جس کی طرف نظر اٹھا کر دیکھنا بھی رجعت پسندی تھی،

لیکن ہندوستان کے حساس عوام کی اشک شوئی کے لیے جدید تعلیم کی درسگاہوں میں عربی و فارسی کو بھی اختیاری مضامین کی حیثیت سے لینے کا انتظام کر دیا، اس کا انتہائی مضحکہ خیز پہلو یہ تھا کہ ہر چند ہندوستانیوں نے اپنی ذہانت سے ثابت کر دیا تھا کہ وہ نہ صرف علوم قدیمہ بلکہ علوم جدیدہ کے شعبوں میں بھی صدارت کے فرائض انجام دینے کی پوری صلاحیت رکھتے ہیں، اس کے باوجود عربی و فارسی کے شعبوں کی صدارت اور پروفیسری انتظاماً بالعموم یورپین اساتذہ ہی کو دی جاتی تھی۔

یہ مغربی پروفیسر صاحبان ہندوستانی ماحول سے قطعاً ناآشنا ہوتے تھے، اس کا نتیجہ جو ہونا چاہیے تھا ظاہر تھا، ان نتائج میں دو باتیں خاص طور سے قابل غور ہیں:۔

پہلی بات نظام تعلیم ہے، یورپ میں عربی و فارسی کا جو نظام تعلیم بنایا جاتا تھا وہ ایک مخصوص نظریہ اور خاص مقصد کے ماتحت ہوتا تھا یعنی مشرق کے متعلق ایسے معلومات سے طلبہ کو آشنا کر دینا کہ اگر وہ ان ممالک میں جائیں تو اپنے مفوضہ فرائض باحسن وجوہ انجام دے سکیں، ظاہر ہے کہ اس اصولی نظریہ کے بعد اس کے طلبہ کو مشرق کے کلچر سے کیا لگاؤ ہو سکتا تھا، اور ان کے دلوں میں اس کی عظمت جو صحیح تعلیم کے لیے ضروری ہے، کس طرح پیدا ہو سکتی تھی، تقریباً یہی نظام تعلیم ہندوستانی یونیورسٹیوں میں نافذ کیا گیا، تو اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ ان درسگاہوں سے عربی و فارسی کے جو طلبہ کامیاب ہو کر نکلے انھیں بھی مشرق کی تہذیب سے کوئی دلچسپی نہ رہی، بلکہ اس کے جو اثرات و نقوش وہ اپنے گھروں سے لیکر یونیورسٹیوں میں آئے تھے وہ بھی حقارت کی نذر ہو گئے، پھر نئے نظام تعلیم کی افادیت تو اس کا ہندوستانی طالبعلموں کو کبھی موقع ہی نہیں دیا گیا،

دوسری قابل غور بات نئے نظام تعلیم کی غرض و غایت تھی، یورپ میں جو لوگ عربی و فارسی کی تعلیم حاصل کرتے تھے حکومت انھیں مشرق وسطیٰ میں سیاسی اور سفارتی فرائض کی انجام دہی کے لیے مقرر کرتی تھی، یا مختلف حکومتوں کے دفاتر خارجہ میں وہ مشرق وسطیٰ کے متعلق فرائض انجام دیتے تھے، ہندوستان کے نئے حکمراں کب یہاں کے باشندوں کو اپنے پڑوسی ملکوں سے ملنے جلنے کا موقع دے سکتے تھے، یہاں تو اعلیٰ ملکی عہدے ہی مقامی باشندوں کے لیے شجر ممنوع تھے، تو پھر (Foreign services) میں ان کی گنجائش کہاں، اسکے علاوہ چونکہ زندگی کے دوسرے شعبوں کے کام کے بارے میں بھی وہ کوئی علمی معلومات نہ رکھتے تھے اس لیے ان کا معاشی مستقبل بڑا ہی غیر متعین اور غیر واضح تھا، اس کا اثر طلبہ کے ذوق و شوق پر بھی پڑنا

ناگزیر تھا۔

یہ صورت حال تھی جب ملک آزاد ہوا۔ آزادی کے بعد ایک آزاد ملک کے آزاد باشندوں کی حیثیت سے افراد ملک نے قومی تعمیر و اصلاح کی طرف توجہ دی، اور اس میں کوئی شک نہیں کہ تیرہ سال کی قلیل مدت میں ہمارے ملک نے قابل فخر ترقی کی ہے۔ تعلیمی اصلاح کی بھی اکثر تحریکیں کامیابی کے ساتھ ترقی کی منزل کی طرف گامزن ہیں، یونیورسٹیوں کی اصلاح کا بھی بہت کچھ کام ہوا ہے، مگر جہاں تک ان کے شعبہ جات عربی و فارسی اور اسلامیات کا تعلق ہے، ابھی بہت کچھ کرنا باقی ہے،

اس کی جانب عملی قدم اٹھانے سے پہلے ایک بنیادی مسئلہ پر غور کر لینا چاہئے یعنی عربی و فارسی اور اسلامیات کی تعلیم کا جدید ہندوستانی معاشرہ میں کیا مقام ہے یا ہونا چاہیے، میرے خیال میں اسکے کم از کم دو اہم مقاصد ہیں:-

۱- اولاً ہندوستان کی مشترکہ تہذیب کے اجزائے ترکیبی سے پوری واقفیت بہم پہنچانے کے لیے ان زبانوں کی ضرورت ہے، کیونکہ کوئی قوم اپنی تہذیب سے ناآشنا رہ کر من حیث القوم ترقی نہیں کرسکتی۔ قدیم ہندوستانی کلچر کی تحقیق کے سلسلے میں انڈولوجی کے مراکز بڑی مفید خدمات انجام دے رہے ہیں، مرکزی اور ریاستی حکومتوں کی علمی سرپرستی میں قرون وسطیٰ کے متعلق بھی کام ہو رہا ہے، لیکن بدقسمتی سے جو حضرات یہ کام انجام دے رہے ہیں ان میں بعض فارسی سے اور اکثر عربی سے ناواقف ہیں، اس کا نتیجہ یہ ہے کہ جو کامیابی قدیم تاریخ ہند کے اکتشافات کے بارے میں ہوسکی ہے قرون وسطیٰ کے بارے میں نہیں ہوئی، اگر اس کے کارکن حضرات عربی و فارسی کے ماہرین کا تعاون حاصل کریں اور یونیورسٹیاں ان نئے قومی تقاضوں کے مطابق عربی و فارسی کے شعبوں کی از سر نو تشکیل کریں تو کوئی وجہ نہیں کہ قرون وسطیٰ کے کاموں میں بھی وہی کامیابی حاصل نہ ہو۔

۲۔ تمام دنیا ہندوستان کی عظمت کا راز محض اس میں مضمر نہیں ہے کہ یہ ملک اتنا بڑا ہے کہ دوسروں سے تھلگ رہ کر بھی خود کفیل رہ سکتا ہے بلکہ اس کی عظمت کا راز اس میں ہے کہ دوسرے بالخصوص کے پڑوسی ممالک بھی اس کی عظمت سے واقف ہوں، اس غرض کے لیے اس کی بڑی ضرورت مشرق وسطیٰ کے اسلامی ممالک سے ہندوستان کے دوستانہ تعلقات اور ثقافتی روابط استوار بائیں۔

ان دو مقاصد کو پیش نظر رکھنے کے بعد ارباب حل وعقد کو پورے نظام تعلیم میں عربی وفارسی شعبوں پر نظر ثانی کرنی ہے۔ اس وقت صورت حال یہ ہے کہ اس تعلیم کی چار منزلیں ہیں:

ابتدائی منزل۔ یوپی میں اور غالباً دوسری ریاستوں میں بھی عربی و فارسی مڈل کے درجوں پڑھائی جاتی ہے۔ یہ منزل تین سال پر مشتمل ہے،

ثانوی منزل۔ یوپی میں ہائی اسکول اور انٹرمیجیٹ کے درجات میں اور شاید بعض مقامات ہائی سکنڈری منزل میں عربی و فارسی بطور اختیاری مضامین پڑھائی جاتی ہے، یوپی میں یہ مدت ہم چار سال ہے، لیکن بعض جگہ تین سال ہو گئی ہے۔ جامعی منزل۔ یونیورسٹیوں میں عربی فارسی سال بطور اختیاری مضامین کے بی اے میں اور پھر دو سال، ایم اے میں خصوصی مضامین کی ثیت سے پڑھائی جاتی ہے، مدت تعلیم چار سال اور بعض جگہ پانچ سال ہے۔

تحقیقی منزل۔ ایم اے کرنے کے بعد طلبہ عربی و فارسی یا اسلامیات سے متعلق کسی موضوع پر تحقیق تے ہیں، ان سب میں بنیادی چیز ابتدائی منزل ہے، لیکن نئی تعلیمی پالیسی کا نتیجہ یہ نکلا ہے کہ عربی وفارسی ینے والے طلبہ کی تعداد بہت کم ہو گئی ہے، اور معیار بھی پہلے کے مقابلہ میں کہیں زیادہ پست ہو گیا ہے، ینبر ہائی اسکولوں میں تو عربی نام کو بھی نہیں ہوتی، البتہ کہیں کہیں فارسی کا نام سننے میں آجاتا ہے ر فی تعلیم انتہائی مایوس کن ہے، جس میں طالب العلم کا عربی و فارسی کا حرف آشنا ہو جانا بھی ایک معجزہ ہے۔

اس لیے اعلیٰ منازل کی اصلاح سے قبل اس منزل کی اصلاح اشد ضروری ہے، کیونکہ اگر طالبعلموں نے اس منزل ہی میں عربی و فارسی نہیں لی تو اگلی منزلوں میں اس کے طلبہ کہاں سے آئیں گے۔ اس مقصد کے حصول کے لیے دو چیزوں کی ضرورت ہے، طلبہ کی تعداد میں اضافہ اور معیار کی بلندی۔

تعداد میں اضافہ کے لیے ان اسباب کا جاننا ضروری ہے جن کی بنا پر طلبہ عربی و فارسی نہیں لیتے۔

اس کی پہلی وجہ تو یہ ہے کہ اکثر و بیشتر مدارس میں عربی و فارسی کا انتظام نہیں ہے، چونکہ جونیر ہائی اسکولوں کی تعلیم براہ راست ریاستی حکومتوں کے انتظام میں ہے اس لیے اگر وہ اس مسئلے پر توجہ کریں تو یہ مسئلہ آسانی سے حل ہو سکتا ہے، اس سلسلے میں یہ عرض کرنا بھی بے محل نہ ہوگا کہ بدیسی حکومت کے زمانے میں بھی کسی اسکول کو اس وقت تک ریکگنیشن نہیں ملتا تھا جب تک اس میں کم از کم اردو اور فارسی کی تعلیم کا انتظام نہ ہو، حالانکہ اس وقت کے حکمرانوں کے نقطۂ نظر سے عربی و فارسی کی کوئی اہمیت نہیں تھی لیکن آج جبکہ مشترکہ قومی تہذیب سے واقفیت کے لیے ان زبانوں میں مہارت اور مشرق وسطیٰ کے ہمسایہ ممالک سے ثقافتی روابط کے لیے ان کا جاننا ناگزیر ہو گیا ہے ہمارے لیے ان زبانوں کی اہمیت بہت بڑھ گئی ہے، اس لیے ضرورت ہے کہ مدارس کے منتظمین اور ان کے سرکاری نگراں چھوٹے چھوٹے مصالح پر ان اہم مقاصد کو ترجیح دیں اور محکمۂ تعلیم کسی جونیر ہائی اسکول کو اس وقت تک ریکگنیشن نہ دے جب تک اس میں عربی و فارسی میں سے کم از کم ایک زبان کی تعلیم کا انتظام نہ ہو۔

دوسری وجہ نصاب کی ساخت ہے، فارسی و عربی کو بعض ایسے مضامین کا متبادل بنا دیا گیا ہے جو طالب علم کو لینا ضروری ہیں، مثلاً اردو، ظاہر ہے کہ جب دائرۂ اختیار اتنا تنگ ہوگا تو کتنے طالبعلم عربی و فارسی لے سکیں گے۔

معیار میں اصلاح کے لیے میرا نقطۂ نظر یہ ہے کہ آج آٹھواں درجہ پاس کرنے کے بعد طالبعلم کو

عربی و فارسی میں استعداد ہونا چاہیے جتنا آج سے تیس چالیس سال پہلے آٹھواں پاس کرنے کے بعد انگریزی میں ہو جاتا تھا، غالباً یہ مطالبہ زیادہ نہیں ہے کیونکہ انگریزی بہرحال ایک غیر ملکی زبان تھی جس سے طالبعلم کو کوئی مناسبت ہی نہیں تھی، اس کے مقابلہ میں عربی و فارسی سے طلبہ کو فی الجملہ کچھ نہ کچھ ضرور مناسبت ہوتی ہے، اور اگر ان درجات میں میکانیکل طریقۂ تعلیم کے بجائے عربی و فارسی طریق مستقیم (Direct Method) سے پڑھائی جائے تو انشاءاللہ العزیز نتائج بڑے امید افزا ظاہر ہوں گے۔

چونکہ ریاستی حکومتوں کے تعلیمی شعبے ابتدائی اور وسطانی تعلیم کی ترقی کے ساتھ ساتھ تربیتی مدارس بھی کھول رہے ہیں اور انھیں ترقی دے رہے ہیں، اس لیے بڑا اچھا ہوتا اگر ان ٹریننگ اسکولوں میں عربی و فارسی تعلیم کی بھی ٹریننگ دیجائے۔

ثانوی منزل۔ اس منزل کی اہمیت اس وجہ سے زیادہ ہے کہ یہیں سے طلبہ جامعی منزل کی طرف بڑھتے ہیں، یہاں بھی پچھلے دو سوال ہیں یعنی طلبہ کی تعداد اور معیار تعلیم۔

تعداد میں کمی کی سب سے بڑی وجہ اکثر ثانوی مدارس کے منتظمین کی انتہائی بے توجہی ہے، اور جب تک بورڈ خصوصیت سے ریکگنائزڈ ہائر سکنڈری اسکولوں کے لیے عربی و فارسی میں سے کم از کم ایک مضمون کا انتظام لازم قرار نہیں دے گا یہ بے اعتنائی بڑھتی جائے گی۔

معیار کے لیے بھی ضروری ہے کہ اس کا اندازہ کم از کم وہی ہونا چاہیے جو ثانوی منزل میں انگریزی کا ملتا ہے، اس کے لیے شاید اب ڈائرکٹ میتھڈ تو زیادہ مفید ثابت نہ ہو لیکن تحریری کام اور کمپوزیشن پر زیادہ توجہ دینے کی ضرورت ہے،

جامعی منزل۔ اس کے دو حصے ہیں۔ گریجویٹ کلاسز اور پوسٹ گریجویٹ کلاسز۔ گریجویٹ کلاسز میں عموماً ہر زبان کے متعلقہ نصاب کے تین جزو ہوتے ہیں، نثر، نظم اور قواعد و انشا۔ نثر و نظم

کا بیشتر حصہ کلاسیکل ادب سے متعلق ہوتا ہے لیکن نئی ضرورتوں کے پیش نظر نصاب میں اصلاح کی ضرورت ہے، اور اب یہ تین جزو حسب ذیل ہونے چاہئیں :۔

ا ۔ ادب و قواعد۔ ادب میں زیادہ زور جدید ادب اور رائج الوقت ادبی تحریکات پر دیا جائے، کلاسیکل ادب بھی نصاب میں شامل ہے لیکن اس پر اتنا زور نہ دیا جائے کہ طالب علم جدید زبان سے نابلد رہے۔

ب۔ ثقافت اس کے تین جزو ہوں :۔

(۱) قدیم اسلامی ثقافت یعنی ظہور اسلام سے سقوط بغداد تک۔

(۲) متاخر اسلامی ثقافت یعنی سقوط بغداد سے اس زمانہ تک بشمول مروجہ معاشرتی اور تحریکات۔

(۳) ہندوستان کے قرون وسطیٰ کی ثقافت۔

ج ۔ کمپوزیشن۔ نصاب کے اس جزو کا مقصد یہ ہو کہ طالب علم عربی یا فارسی میں اسی طرح بلا تکلف اظہار مافی الضمیر کر سکے جس طرح وہ انگریزی میں کرتا ہے، اور آج جبکہ انگریزی ادب لازمی نہیں بلکہ اختیاری رہ گیا ہے، شاید یہ مطالبہ ضرورت سے زیادہ نہ سمجھا جائیگا۔

پوسٹ گریجویٹ کلاسز کے نصاب میں آج کل نثر و نظم و تاریخ اور ترجمہ و انشا ہوتے ہیں۔ ہر جزو میں دو پرچے ہوتے ہیں۔ ایک نثر کا پرچہ پریویس میں، دوسرا فائنل میں، ایک نظم کا پرچہ پریویس میں دوسرا فائنل میں، سیاسی اور ادبی تاریخ میں سے ایک پرچہ پریویس میں دوسرا فائنل میں، ترجمہ پریویس میں اور انشا (مضمون نویسی) فائنل میں۔

نئے تقاضوں کے پیش نظر اب نصاب کی تقسیم اس طرح ہونی چاہیے۔

چار پرچے ادب کے، دو پرچے جدید ادب سے متعلق اور دو قدیم کلاسیکی ادب سے۔

تین پرچے تاریخ و ثقافت کے۔ پہلا آغاز تا انقلاب فرانس، دوسرا عہد حاضر میں

قرون وسطیٰ کی سیاسی و معاشرتی تاریخ اور تیسرا قرون وسطیٰ کے ہندوستان کی ثقافتی تاریخ۔

آٹھواں پرچہ مضمون نویسی کا ہو جس میں یہ اندازہ کیا جائے کہ طالب علم عربی یا فارسی میں کہاں تک اظہار مافی الضمیر پر قدرت رکھتا ہے اور انشا میں کلاسیکی ادب کی مقفیٰ و مسجع عبارت کے بجائے جو حریری یا نعمت خان عالی کا انداز تھا عہد حاضر کی سلیس عربی و فارسی کی ہمت افزائی کی جائے۔

اعلیٰ تحقیقی منزل میں طالب علم عموماً کسی شاعر، ادیب یا بادشاہ کو اپنا موضوع بنا کر مقالہ فضیلت مرتب کیا کرتا ہے، مگر ان موضوعات میں افادیت بہت کم ہے۔

ہر عہد کی مخصوص ادبی اور شعری اقدار ہوا کرتی ہیں، اور اس کے انقراض کے بعد وہ تقویم پارینہ بنجاتی ہیں، مثال کے طور پر ہم اقبال یا جوش کے کلام کو سمجھ کر لطف اٹھا سکتے ہیں، مگر ناسخ اور آتش کی مینا کاریوں کی داد نہیں دے سکتے، جب تک کہ خود اپنے ذہن پر نوابی عہد کے لکھنؤ کی ادبی فضا کو مسلط نہ کرلیں، اگر ایسا ہے اور یقیناً ایسا ہے تو پھر جریر و فرزدق اور بشار و ابو العتاہیہ وغیرہ کے کلام سے لطف اٹھانا اور حریری و ہمدانی اور اسی طرح اہلی شیرازی اور ظہوری ترشیزی وغیرہ کی مینا کاریوں کی داد دینا بہت کم اہل ذوق کے لیے ممکن ہو سکے گا۔

اسی طرح ولید و ہشام، حجاج و زیاد، عضد الدولہ و فخر الدولہ یا قابوس بن وشمگیر سے عام ہندوستانی کو کیا دلچسپی ہو سکتی ہے،

اس کے بجائے بہتر ہوگا کہ آئندہ ہمارے ریسرچ کرنے والے محققین قرون وسطیٰ میں ہندوستانی تہذیب کے ارتقا کے مختلف پہلوؤں پر تحقیقات کریں۔ جن امراء و علماء نے اس ثقافتی ترقی میں حصہ لیا ہے انھیں متعارف کرانے کی کوشش کریں، اور ان سیاسی و بین الاقوامی نیز معاشرتی و مذہبی تحریکوں کو منظر عام پر لائیں جنھوں نے قرون وسطیٰ میں ہندوستانی ثقافت کی تشکیل میں حصہ لیا ہے۔

دوسرا مفید موضوع گذشتہ سات سو سال کے مختلف ادوار میں ہندوستان اور مشرق وسطیٰ

کے ملکوں کے درمیان سیاسی و ثقافتی روابط کی تعیین کا ہے جن محققین نے ہندوستان کے عہد حاضر کی تاریخ لکھی ہے وہ ہمیشہ یہاں کی سیاسی کیفیات و حوادث کو یورپ کی بین الاقوامی سیاسی گتھیوں کی روشنی میں بیان کرتے رہے ہیں، مگر جب بھی قرون وسطی کی تاریخ پر قلم اٹھایا گیا تو یہ سمجھ لیا گیا کہ وہ ہندوکش اور کوہ سلیمان اس زمانے میں اتنے اونچے تھے کہ انھوں نے ہندوستان اور خراسان کو دو واٹر ٹائٹ کمپارٹمنٹ میں تقسیم کر دیا گیا تھا، اور ایک جگہ کا تاریخی دھارا دوسری جگہ سے بے نیاز ہو کر بہتا رہا، حالانکہ یہ بڑی بھول ہے، اگر قرون وسطی کے ہندوستان کی سیاسی و معاشر[تی] تاریخ پر اس نئے زاویۂ نگاہ سے روشنی ڈالی جائے تو ضرور نئے نئے انکشافات ہوں گے اور ہمیں بہت سے تاریخی مسلمات پر نظر ثانی کرنی پڑے گی۔

تیسرا کرنے کا کام یہ ہے کہ اس کی تحقیق کی جائے کہ مسلمانوں نے سائنس کی ترقی میں کیا حصہ لیا ہے، اور ان کے پیشروؤں اور جانشینوں کے درمیان ان کا صحیح علمی مقام متعین کیا جائے، یوں تو ہر قوم نے اپنے وقت میں سکندر اور تیمور پیدا کیے ہیں اور ہر ادب نے ہومر اور فردوسی کو جنم دیا ہے، مگر اب دنیا کو فردوسی کے ع

منم کردہ ام رستم پہلواں

کی داستاں سرائیوں سے زیادہ البیرونی کے کمالات علمی سے واقف ہونے کی خواہش ہے، اسی طرح ہلاکو کی چیرہ دستیوں کے سننے کی اتنی فرصت نہیں جتنی محقق طوسی کے ریاضی و ہیئت و فلسفہ و حکمت کے کارناموں کے سننے کی۔

جناب شبیر احمد خاں صاحب غوری کی تنقید پر ایک نظر

از جناب حکیم سید مختار احمد صاحب کامل ناظم شعبۂ تصنیفات طبیہ کالج علی گڑھ

جناب مولوی شبیر احمد خان صاحب غوری رجسٹرار امتحانات عربی و فارسی الہ آباد کی شخصیت علمی ماحول میں بخوبی متعارف ہے۔ موصوف کے نام سے ایک تنقیدی مضمون علی گڑھ طبیہ کالج میگزین شیخ الرئیس نمبر پر مختلف رسائل اور اخبارات میں شائع ہوا ہے۔

جناب غوری صاحب کا مذکورہ مضمون ایک عام تبصرہ ہے، کیونکہ موصوف نے اس ضخیم نمبر کے ۲۰۰ صفحات پر مشتمل ۱۴ مضامین اور مضمون نگاروں پر یکجا اظہار خیال فرما دیا ہے۔ شیخ الرئیس نمبر کا کوئی مضمون اور مضمون نگار آپ کے اختلافی تبصرے سے بچ نہیں سکا لیکن نقد و تبصرہ کا معیار تحقیق و تفتیش ہے نہ کہ اختلاف رائے۔

میں اس وقت اس تنقید پر روشنی ڈالنا چاہتا ہوں جس کا تعلق جناب شفاء الملک حکیم عبداللطیف صاحب کے مضمون "تعارف الادویۃ القلبیۃ" سے ہے، حکیم صاحب علمی حلقہ کے علاوہ طبی دنیا اور طبی تصانیف میں ایک ممتاز شخصیت کے حامل ہیں، آپ کے اس علمی مضمون کی تحقیق پر تنقید بھی علمی اور طبی نقطۂ نظر سے ہونا مناسب تھی، لیکن غوری صاحب نے

۳۱ صفحات پر مشتمل ایک طبی اور تحقیقی مضمون پر ۱۴ سطروں کا ایک اختلافی تبصرہ تحریر فرمادیا ہے جس میں کوئی تحقیق آپ نے تحریر نہیں فرمائی، اور نہ اپنے اختلاف کی تائید میں کچھ تحریر فرمایا، موصوف کا یہ اختلافی تبصرہ دراصل چند لفظی مغالطوں اور ناقص حوالوں پر مبنی ہے، اس لئے ان کی تصحیح اور ازالہ ضروری ہے۔

شفاء الملک صاحب کا یہ مضمون آپ کی اصل کتاب "ترجمۃ الادویۃ القلبیہ" کا ایک حصہ ہے، اور اس تعارف میں اس کی وضاحت موجود ہے۔ اس لئے فاضل تنقید نگار کو اصل کتاب اور اس تعارفی مضمون ہر دو کا مطالعہ فرمانا ضروری تھا، تاکہ اصل کتاب کے طبی نکات معلوم ہو جاتے جن پر شفاء الملک صاحب نے اپنی رائے کی بنیاد رکھی تھی۔

لیکن جناب غوری صاحب نے بعض تاریخی کتب میں مندرجہ فہرست تصانیف پر مکمل اعتماد فرماکر "شرح کتاب فصوص" کے حوالہ کو "تسامحات" سے تعبیر فرمادیا اور شیخ الرئیس سے مشہور عقیدت مندی کی بنا پر حکیم صاحب کی علمی تحقیق اور رائے سے اختلاف فرمادیا۔ حالانکہ شیخ الرئیس کا مسلّم شرف و فضیلت علمی تحقیق میں حائل نہیں ہو سکتا۔

شفاء الملک صاحب نے اپنے تعارفی مضمون میں بدلائل و شواہد ثابت کیا ہے کہ

(۱) "رسالہ" الادویۃ القلبیہ" اپنے مضمون کے اعتبار سے شیخ کی ذاتی تحقیق ہے۔ اور

(۲) شیخ کی تمام کتابوں میں مجھکو ایک مسئلہ بھی ایسا نہیں ملا جس کو یہ کہہ سکوں کہ شیخ کا ذاتی طبع زاد ہے، جس کو صرف اس نے اختراع کیا ہو۔

جناب غوری صاحب نے مذکورہ عبارت کو نقل فرماکر تبصرہ فرمایا ہے "شیخ کو عبقریت اور ابتکار سے اس درجہ تہی دامن اور محروم ٹھہرانا ایک فلسفی طبیب کے قلم سے مستبعد معلوم ہوتا ہے" اس جگہ غوری صاحب یہ شرف عبقریت اور ابتکار شیخ کو دینا پسند فرما رہے ہیں۔ لیکن پھر خود ہی تحریر فرماتے ہیں

کہ جب تک یہ ثابت نہ ہو جائے کہ شیخ کے پیشرووں نے عضویاتی نفسیات کے اسرار و غوامض میں کوئی کلام نہیں کیا۔ اس وقت تک اس کی ابتدا کا شرف کس طرح شیخ کو دیا جا سکتا ہے" اس موقع پر شرف اولیت میں شبہہ کا اظہار فرمایا ہے۔ یہ تضاد قولین ہے۔

اس انداز میں جناب غوری صاحب نے حکیم صاحب کے دونوں خیالات سے اختلاف فرمایا ہے لیکن اختلاف کی تائید میں کوئی دلیل تحریر نہیں فرمائی اور نہ اپنی کسی تحقیق کو پیش فرما کر تردید کی گئی۔ بلکہ آپ کا اختلاف آپ کا ذاتی خیال اور عام شبہہ کا اظہار ہے لیکن اس قسم کے شبہات تو جملہ مسلمات میں ہو سکتے ہیں۔

شفاء الملک صاحب نے اپنی رائے کی تائید میں شیخ کے چند پیشرووں کے نام گنائے تھے جن میں ارسطو، بقراط۔ ایروفیلوس۔ ایراسترا توس۔ علی ابن عباس۔ فارابی۔ اور زکریا رازی شامل تھے، اور لکھا تھا کہ "شیخ نے متقدمین کے منتشر خیالات اور منتشر کارناموں کو اپنی حسن ترتیب اور طریق استدلال سے چار چاند لگا دیئے" جناب غوری صاحب نے اس خیال سے اختلاف فرماتے ہوئے تحریر فرمایا کہ "یہ ایک فلسفی طبیب کے قلم سے مستبعد معلوم ہوتا ہے" یقیناً شیخ سے عقیدت مندی کے پیش نظر یہ تحقیق ایک امر مستبعد ہے، لیکن "فلسفی طبیب" کے علاوہ دوسرے نکتہ رس فلاسفہ اور مورخین نے بھی شیخ کے متعلق اس قسم کی رائے ظاہر فرمائی ہے، ملاحظہ ہو، ترجمہ و تالیف تاریخ سارٹان "قرون وسطیٰ کے مسلمانوں کی علمی خدمات" حصہ اول صفحہ ۱۶۰۔ وہ البیرونی اور شیخ الرئیس کا موازنہ کرتے ہوئے لکھتا ہے "البیرونی زیادہ جدت پسند اور نئی باتوں کا متلاشی تھا۔ ابن سینا محصلہ معلومات کو مدون و منظم کرنا پسند کرتا تھا، گویا اول الذکر کی تحقیق تشریحی تھی اور ثانی الذکر کی تالیفی" پھر اسی کتاب کے صفحہ ۱۸۲ پر لکھتا ہے، اس کی طب کی مشہور کتاب القانون ہے جس میں قدیم و جدید مسلم تحقیقات و روایات منظم کئے گئے ہیں" تاریخ جارج سارٹان کی

مذکورہ عبارتیں خود قطعی صاف اور واضح ہیں کسی مزید توضیح کی محتاج نہیں ہیں، جناب غوری صاحب نے اس تبصرے کے آخری حصہ میں تحریر فرمایا ہے کہ "بعض تسامحات آنکھوں میں کھٹکتے ہیں" اور ایک عبارت کا ناتمام حصہ "یہ فارابی کا ایک رسالہ ہے جس کا نام فصوص ہے" نقل کر کے تحریر فرمایا ہے "حالانکہ اس رسالہ کا نام اغراض کتاب مابعد الطبیعیات ہے۔ اور اس کی تائید کیلئے تین کتابوں کے نام اور نمبر صفحات کا حوالہ تحریر فرمایا ہے یعنی تتمہ صوان الحکمۃ، طبقات الاطباء اور اخبار الحکماء قفطی،

غالباً فاضل تنقید نگار نے پوری عبارت جو اس جگہ قوسین میں تحریر تھی، مطالعہ نہیں فرمائی تھی، ورنہ یہ تسامح پیش نہ آتا۔ شفاء الملک صاحب نے قوسین کی عبارت میں تحریر فرمادیا تھا کہ "یہ رسالہ مع شرح ۱۳۱۸ھ میں طہران میں طبع ہوا ہے، اور اس کا ایک نسخہ میرے پاس موجود ہے" اس تسامح کی کوئی گنجایش نہیں ہے، تاہم رفع تسامح اور توضیح عبارت کیلئے اس رسالہ کی ابتدا اور آخر کی عبارتیں ملاحظ ہوں۔ صفحہ اول پر کتاب کا نام ان الفاظ میں طبع ہے۔ "ہذا ہو الکتاب المستطاب المسمی بشرح الفصوص للمعلم الثانی ابن نصر الفارابی" اس کے بعد مرتب کا مقدمہ ۸ صفحات کا ہے، پھر کتاب فصوص مع شرح بسم اللہ سے شروع کرتا ہے" مرتب رسالہ نے یہ کتاب "ابوالمظفر سلطان یعقوب بہادر خان" سے منسوب کی ہے، آخر کتاب پر "طبع فی دار الخلافہ طہران فی شہر شوال المکرم ۱۳۱۸ھ" طبع ہے۔

علاوہ ازیں جناب غوری صاحب کی تحریر کردہ مذکورہ بالا تاریخی کتب میں فارابی کے حالات اور تصانیف کی فہرست تو ملتی ہے لیکن "اغراض مابعد الطبیعیات" نام کی کوئی تصنیف اس میں تحریر نہیں ہے۔

شیخ کے تذکرہ میں خود شیخ الرئیس کے بیان کردہ حالات سے صرف اس قدر معلوم ہوتا ہے کہ اس کتب کے مطالعہ سے علم مابعد الطبیعیات کے اغراض و مقاصد حل ہوگئے تھے، یا اس حاصل شدہ رسالہ جس کا نام مذکور نہیں۔ اغراض و مقاصد مابعد الطبیعیات کی توضیح ہوگئی تھی لیکن کتاب

کا نام "اغراض کتاب مابعد الطبیعات" ثابت نہیں ہوتا۔

چنانچہ شیخ کا ذاتی بیان اس کے الفاظ میں اس طرح ہے،

(۱) فوراً تمام کتاب کے اغراض ومقاصد حل ہو گئے (ترجمہ صوان الحکمت للبیہقی صفحہ ۳۱)

(۲) اس کتاب سے اغراض ومقاصد کی توضیح ہو گئی (ترجمہ تاریخ الحکماء للقفطی صفحہ ۲۲۵)

(۳) فافتح علی فی الوقت اغراض ذالک الکتاب (عیون الانباء جلد ثانی صفحہ ۴)

(فوراً کتاب کے اغراض کی مجھکو توضیح حاصل ہو گئی)

(۴) "ابو علی فارابی کی تصانیف کا شاگرد ہے، چنانچہ ایک موقع پر کہتا ہے۔ کہ میں، مابعد الطبیعات کی غرض سمجھنے سے بالکل مایوس ہو چکا تھا کہ ابونصر فارابی کی ایک کتاب اتفاق سے مجھے مل گئی میں نے اس اتفاقی کامیابی پر سجدۂ شکر ادا کیا (ترجمہ تاریخ سارٹان صفحہ ۰) ان حوالون مین کتاب کا نام وہ نہین ہے جو غوری صاحب ثابت کرنا چاہتے ہیں۔ ترجمہ تاریخ سارٹان صفحہ ۵۰۱ پر فارابی کے حالات مین رسالہ فصوص الحکم کی مزید تصدیق ان الفاظ مین درج ہے:" اس کی اہم تصنیف رسالہ فصوص الحکم ہے:"

خیال تھا کہ تبصرہ پر چند سطرین بطور تصدیق حوالہ جات و نمبر صفحات پر اکتفا کی جائین گی لیکن بوجہ توضیح، مضمون قدرے طویل ہو گیا۔

انتخابات شبلی

مولانا شبلی کی شعر العجم اور موازنہ کا انتخاب جس میں کلام کے حسن و قبح، عیب و ہنر اور شعر کی حقیقت و اصول تنقید کی تشریح کی گئی ہے۔

۲۲۴ صفحے (مرتبہ سید سلیمان ندوی مرحوم) قیمت:- ۔۔

مطبوعات جدیدہ

عروج وزوال کا الٰہی نظام ۔ مرتبہ مولانا محمد تقی امینی تقطیع خورد کتابت وطباعت اچھی، صفحات ۱۹۰ مجلد مع گرد پوش، قیمت ۳ / ، پتہ : ندوۃ المصنفین اردو بازار جامع مسجد دہلی۔

مولانا محمد تقی صاحب امینی نے جو ایک ممتاز صاحب علم وقلم ہیں، قوموں کے عروج و زوال کے مسئلہ پر یہ کتاب لکھی ہے، جو سات ابواب پر مشتمل ہے، شروع کے تین ابواب یعنی انسان کا مقام اور قدرتی انتظام، زندگی کے نفسیاتی مؤثرات، قائدین کی تربیت وادعات تمہید کے طور پر ہیں جس سے زیر بحث موضوع کی وضاحت میں سہولت ہوتی ہے، اس کے بعد عروج وزوال کی عام بنیاد، ان کی نشو ونما، صالح قوموں کی تنظیم و تربیت کے بنیادی اصول یعنی ایمان، عمل صالح، تواصی بالحق اور تواصی بالصبر کا ذکر اور ہر ایک کی مفصل وضاحت مع تشریح کی گئی ہے، اور آخر میں زوال کے اسباب یعنی شرک ونفاق، بد عملی، باطل پرستی وخود فریبی اور خود غرضی وغیرہ کا تفصیلی ذکر ہے، کتاب کی خاص خصوصیت یہ ہے کہ ان تمام مسائل پر کتاب الٰہی کی روشنی میں بحث کی گئی ہے، یہ موضوع اگرچہ پامال ہے لیکن مرتب نے عام سطح سے ہٹکر دقت نظر کے ساتھ اس مسئلہ کا جائزہ لیا ہے اور انھوں نے جو نتائج اخذ کیے ہیں وہ بعض تعبیری فروگذاشتوں کے علاوہ صحیح اور درست ہیں، اور کتاب اپنے فوائد کے لحاظ سے مسلمانوں کے مطالعہ کے لائق ہے۔

مثنوی پیام حرم ۔ از جناب کمال اختر واحدی۔ ضخامت ۸۰ صفحات قیمت ۱۲ / ۸

پتہ: محمد اصغر خاں سابق چیرمین، بھدوہی، ضلع بنارس۔

مصنف ایک نوجوان اور ہونہار شاعر ہیں، اس مثنوی میں انھوں نے ایرانیوں اور مسلمانوں کی ابتدائی تاریخی لڑائیوں کو نظم کیا ہے، تاریخی واقعات کو نظم کرنا بڑا دشوار کام ہے، اس میں واقعات کی صحت، میدانِ جنگ کی منظر کشی کے ساتھ الفاظ کے انتخاب میں بڑی احتیاط اور خوش مذاقی سے کام لینے کی ضرورت پڑتی ہے، ورنہ نظم یا مرتبۂ شاعری سے گر جائیگی یا اسکی تاریخی حیثیت میں فرق آجائے گا، کمال اختر صاحب نے دونوں پہلوؤں کا لحاظ رکھا ہے، اور تاریخی واقعات کو اس طرح نظم کیا ہے کہ ادبی حسن بھی بڑی حد تک قائم ہے، اس لیے یہ نظم ایک دلچسپ مثنوی بھی ہے اور سبق آموز تاریخی داستان بھی، مشقِ سخن کی ابتدا میں ایسی طویل نظم لکھ لینا مصنف کی فطری صلاحیت کا ثبوت ہے، ان کے کلام میں جو خفیف خامیاں ہیں امید ہے کہ آئندہ چل کر مشقِ سخن سے دور ہو جائیں گی، مصنف اس حیثیت سے بھی قابلِ ستایش ہیں کہ اس زمانہ میں جب کہ ہر نوجوان شاعر ترقی پسندی ہی کو منتہائے مقصود سمجھتا ہے، انھوں نے اسلامی تاریخ کے واقعات کو اپنی نظم کا موضوع بنایا۔

شیر خاں کے معرکے ۱۲ر، جھنگو منگو ۸ر، چنن منن ۳ر انوکھی چھتری ۱۲ر، گلگلے کی دوڑ ۳ر، پیسہ کا صابن پاپ کی ناؤ، شاہی لباس، پرستان کی سیر ۳ر اسلامی نظمیں ۴ر، بچوں کا تحفہ اول دوم ۱۲ر نئی کہانیاں ۱ر، گھی شکر ۸ر بچوں کا کھلونا ۱۲ر	از جناب مولوی شفیع الدین نیر صاحب استاذ جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی، کاغذ، کتابت و طباعت عمدہ پتہ: نیر کتاب گھر، جامعہ نگر نئی دہلی

بچوں کی ذہنی تربیت اور نفسیاتی تسکین کے لیے آسان اور دلچسپ کتابیں لکھنا

ایک مستقل فن بن گیا ہے، انگریزی میں اس قسم کے لٹریچر میں بڑا تنوع ہے، بچوں کے لیے اتنی مختلف قسم کی کتابیں موجود ہیں کہ ہر بچہ اپنی ذہنی سطح اور ذاتی ذوق کے مطابق ان سے فائدہ اٹھا سکتا ہے، لیکن اردو زبان میں ایسے لٹریچر کی بڑی کمی رہی، مولوی اسمٰعیل میرٹھی نے درسی کتابیں لکھ کر اس کمی کو پورا کرنے کی کوشش کی لیکن موجودہ دور میں بچوں کے سب سے مقبول مصنف اور محبوب شاعر جناب شفیع الدین صاحب نیر ہیں جنھوں نے اردو میں بچوں کے مفید لٹریچر کا بڑا قابل قدر اضافہ کیا ہے، اور گذشتہ تیس سال سے وہ ان کے لیے دلچسپ اور سبق آموز نظمیں اور کہانیاں لکھ رہے ہیں، ان کو نظم نگاری پر اتنی قدرت ہے کہ وہ آسانی سے بلند پایہ نظمیں لکھ کر اونچے درجہ کے شعراء میں شمار ہو سکتے ہیں، لیکن انھوں نے اپنی زندگی کا مقصد بچوں کے لیے مفید لٹریچر فراہم کرنا قرار دیا ہے، اور اپنی ساری علمی و ادبی صلاحیتیں اسی کی نذر کر دی ہیں، یہی وجہ ہے کہ ان کی نظموں اور کہانیوں میں مذہبی قومی اور وطنی جذبات بھی جھلکتے ہیں، اس لئے ہر طبقہ کے بچوں میں انکی نظمیں مقبول ہیں۔

حجۃ المصطفیٰ۔ مترجمہ مولانا محمد جیلانی صاحب تقطیع کلاں، کاغذ کتابت وطباعت بہتر، صفحات ۳، قیمت تحریر نہیں۔ پتہ ادارۂ المجلس، نور بھائی، لوٹیا لبڈنگ، بندر روڈ کراچی۔

مشہور محدث وفقیہ علامہ محب طبری متوفی ۶۹۴ھ کی مفید اور بلند پایہ تصنیف حجۃ المصطفیٰ کا جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حج وزیارت کے واقعات اور اسکے متعلق آپ کے اقوال کا مستند مجموعہ ہے، ترجمہ ادارۂ المجلس نے شائع کرکے اردو خوانوں کو بھی اس کے مطالعہ کا موقع دیا، ترجمہ کی صحت و سلاست کے لیے یہ بات پوری ضمانت ہے کہ ہمارے مخدوم جناب ڈاکٹر حمید اللہ صاحب نے اسے اشاعت سے پہلے ملاحظہ فرما لیا تھا، ادارۂ المجلس اس مفید علمی و دینی کتاب کی اشاعت پر مبارکباد کا مستحق ہے،

فارم IV

دیکھو رول نمبر ۸

معارف پریس، اعظم گڈھ

مقام اشاعت	دار المصنفین اعظم گڈھ
نوعیت اشاعت	ماہانہ
نام پرنٹر	صدیق احمد
قومیت	ہندوستانی
پتہ	دار المصنفین اعظم گڈھ
نام پبلشر	" "
قومیت	. . . .
پتہ	دار المصنفین اعظم گڈھ
نام ایڈیٹر	شاہ معین الدین احمد ندوی
قومیت	ہندوستانی
پتہ	دار المصنفین اعظم گڈھ
نام و پتہ مالک رسالہ	" " "

میں صدیق احمد تصدیق کرتا ہوں کہ جو معلومات اوپر دی گئی ہیں وہ میرے علم و یقین میں صحیح ہیں

صدیق احمد

ہندوستان عربوں کی نظر میں

ہندوستان کی قدیم تاریخ سے متعلق قدیم عرب مصنفین خصوصاً جغرافیہ نویسوں سیاحوں اور مورخوں کی تصانیف، سفرناموں اور تاریخوں میں جو مواد پھیلا ہوا ہے اس کو پوری دیدہ ریزی کیساتھ دو جلدوں میں جمع کر دیا گیا ہے اور اس کے بالمقابل دوسرے کالم میں اس کا نہایت سلیس اور عام فہم اردو ترجمہ بھی کر دیا گیا ہے، تاکہ عربی زبان سے جن لوگوں کی دسترس نہیں ہے، وہ بھی اس سے فائدہ اٹھا سکیں، قدیم ہندوستان کے مذہبی، علمی اور تمدنی حالات فارسی تاریخوں میں بہت کم ملتے ہیں، اس لحاظ سے یہ کتاب ہندوستان کے قدیم کلچرل حالات کا نہایت مستند ماخذ ہے جس سے تاریخ ہند کے مصنفین اور محققین کو بڑی مدد ملے گی، پہلی جلد کے شروع میں مولانا شاہ معین الدین احمد ندوی کے قلم سے مختصر دیباچہ ہے جس میں اس کتاب کی اہمیت اور ضرورت پر روشنی ڈالی گئی ہے،

جلد اول	جلد دوم
میں جاحظ، ابن خرداذبہ، سلیمان تاجر، ابوزید سیرافی، بلاذری، یعقوبی، ابن فقیہ ہمدانی، ابن رستہ، بزرگ ابن شہریار، مسعودی، [illegible]، مقدسی، اصطخری، اور بشاری مقدسی کی کتابوں کے اقتباسات اور ان کا اردو ترجمہ ہے،	میں ابن ندیم، عبد القاہر بغدادی، قاضی صاعد اندلسی، عبد الکریم شہرستانی، قاضی رشید، ادریسی، ابن ابی اصیبعہ، ابن بطوطہ، قلقشندی وغیرہ کی کتابوں اور سفرناموں کے اقتباسات اور ان کا اردو ترجمہ ہے،
ضخامت: [illegible] صفحے	(زیر طبع)
قیمت: مجلد [illegible]، غیر مجلد [illegible]	قیمت :-

منیجر دار المصنفین - اعظم گڈھ

جلد ۸۷ نمبر ۴ اپریل سنہ ۱۹۶۱ء

معارف

مجلس دار المصنفین کا ماہوار علمی رسالہ

مرتبہ

شاہ معین الدین احمد ندوی

قیمت آٹھ روپے سالانہ

دفتر دار المصنفین اعظم گڈھ

ہندوستان عہدِ وسطیٰ کا فوجی نظام

مؤلفہ

سید صباح الدین عبد الرحمٰن صاحب، ایم- اے (علیگ)

مصنف کی اس سے پہلے تین کتابیں یعنی بزمِ تیموریہ، بزمِ مملوکیہ، اور ہندوستان کے عہدِ وسطیٰ کی ایک ایک جھلک شائع ہو چکی ہیں جو سب کی سب ہندوستان کے عہدِ وسطیٰ کی تاریخ سے تعلق رکھتی، اور ارباب ذوق سے خراجِ تحسین حاصل کر چکی ہیں، مؤخر الذکر کتاب پر اتر پردیش کی حکومت کی طرف سے ایک ہزار کا انعام بھی ملا ہے، یہ اس سلسلہ کی چوتھی کتاب ہے جس میں ہندوستان کے عہدِ وسطیٰ خصوصاً مسلمان حکمرانوں کے دور کے فوجی و حربی نظام آلاتِ حرب آتشیں اسلحہ بحری بیڑے، کوچ کیمپ کے سامان، صف آرائی، میدانِ جنگ محاصرے، قلعے، چھاؤنیاں، خبر رسانی، رسد، فوجوں کی ترتیب فوجی عہدہ داروں کے فرائض وغیرہ پر اس عہد کے اصل ماخذ سے نہایت دیدہ ریزی کیساتھ معلومات فراہم کئے گئے ہیں، اردو میں اس موضوع پر یہ پہلی کتاب ہے جو مصنف کی بیس سالہ تلاش و جستجو، تحقیق و تفتیش، اور محنت و جانفشانی کا نتیجہ ہے۔

"منیجر"

جلد ۸۷ ماہ شوال المکرم ۱۳۸۰ھ مطابق ماہ اپریل ۱۹۶۱ء عدد ۴

مضامین

مقالات

شذرات

روس میں مصحف عثمانی کے نام سے کلام مجید کا جو نسخہ پایا جاتا ہے اس کے بارہ میں اخبار وں میں بھی خبریں آچکی ہیں اور بعض مضامین بھی نکل چکے ہیں، جنوری کے معارف میں بھی ایک مختصر مضمون شائع ہوا ہے، ان میں سب سے مستند اطلاع وہ ہے جو روس کے ہندستانی سفارت خانے کے رسالہ سویٹ دیس کے جنوری نمبر میں شائع ہوئی ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ مصحف کسی زمانہ میں تیمور کے کتب خانہ میں تھا، پھر یہاں سے سمرقند کی مسجد احرار میں منتقل ہو گیا، ۱۸۶۸ء میں جب روس نے بخارا پر قبضہ کیا تو روسی گورنر جنرل وان کاف مان اول نے اس کو معمولی قیمت میں خرید کر سینٹ پیٹرس برگ کے شاہی کتب خانے میں داخل کر دیا، ۱۹۱۷ء کے انقلاب کے بعد مسلمانوں نے اس کا مطالبہ کیا، ان کے مطالبہ پر لینن نے واپس دلایا، ڈاکٹر حمید اللہ صاحب کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ مصحف اس وقت تاشقند کے کتب خانہ میں ہے، لیکن مولانا امتیاز علی خاں صاحب عرشی کا بیان ہے کہ اس کی فوٹو کاپی تاشقند میں ہے جس کو انھوں نے ۱۹۵۸ء میں سفر روس کے موقع پر خود دیکھا تھا،

اس مصحف کے بارے میں ہمارے پاس کئی استفسارات آئے ہیں، مذکورہ اطلاعات سے اتنا تو ثابت ہے کہ روس میں مصحف عثمانی کے نام سے کلام مجید کا ایک عتیق نسخہ پایا جاتا ہے جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ یہ وہی نسخہ ہے جو حضرت عثمانؓ کی شہادت کے وقت آپ کے زیر تلاوت تھا، اور اس پر آپ کے خون کے دھبے بھی موجود ہیں، اگر یہ ثابت ہو جائے تو یہ ایک اہم تاریخی یادگار ہوگی، لیکن اس کی تاریخی تائید یا تردید کی کوئی یقینی شہادت نہیں ہے، مگر جہاں تک قرائن و قیاسات کا تعلق ہے وہ مصحف عثمانی نہیں ہو سکتا، اس لیے کہ تاریخوں میں اس کا کہیں کوئی ذکر نہیں، اور قیاس یہی ہے کہ اس انقلاب میں وہ بھی ضائع ہو گیا، اگر محفوظ رہ گیا ہوتا تو دوسرے تبرکات

اور تاریخی یادگاروں کے ساتھ یہ مصحف بھی خلفائے اسلام کے قبضہ میں ہوتا اور کہیں نہ کہیں اس کا ذکر ضرور ہوتا، اور ان کے پاس سے نکل کر روس جانے کی کوئی شکل سمجھ میں نہیں آتی،

ہمارا قیاس یہ ہے کہ روس میں جو مصحف ہے یہ وہ مصحف عثمانی نہیں ہے جو حضرت عثمانؓ کی شہادت کے وقت آپ کے زیر تلاوت تھا، اور جس پر آپ کا خون گرا تھا، بلکہ ان مصاحف میں سے ہے جن کو آپ نے مصحف صدیقی سے نقل کرایا تھا، اور اسکی نقلیں تمام مفتوحہ ملکوں میں بھیجی تھیں، اسکی تفصیل تمام تاریخوں بلکہ حدیث و رجال اور طبقات کی کتابوں میں بھی ہے کہ حضرت عثمانؓ کے زمانہ میں جب اہل عجم میں قراتوں کا اختلاف شروع ہوا تو آپ نے تمام مسلمانوں کو ایک قرأت پر متحد کرنے کے لیے مصحف صدیقی منگا کر جو حضرت حفصہؓ کے پاس محفوظ تھا اسکی نقلیں تمام مفتوحہ ممالک میں بھیجیں اور دوسرے تمام نسخوں کو تلف کر دینے کا حکم دیدیا، اور یہ ساری نقلیں مصحف عثمانی کہلاتی تھیں،

حضرت عثمانؓ کے زمانہ میں اسلامی فتوحات ترکستان کے حدود تک پہنچ چکی تھیں اور بنی امیہ کے ابتدائی دور میں سمرقند و بخارا وغیرہ فتح ہو گئے تھے، اسلیے حضرت عثمانؓ نے کوئی نہ کوئی نقل ترکستان سے متصل مفتوحہ ملکوں میں ضرور بھیجی ہوگی، اس کا ترکستان منتقل ہو جانا بہت آسان تھا، باقی یہ دلیل کہ اس مصحف میں حضرت عثمانؓ کے خون کے دھبے پائے جاتے ہیں محض وہم ہے، آج ۱۳ صدیوں کے بعد کون فیصلہ کر سکتا ہے کہ یہ دھبے خون کے ہیں یا کسی اور چیز کے، لیکن اگر یہ وہ مصحف بھی ہے جو حضرت عثمانؓ نے مفتوحہ ممالک میں بھیجے تھے تو یہ بھی ایک بڑی قیمتی اور متبرک یادگار ہے اور اس کے وارث مسلمان ہی ہو سکتے ہیں، ڈاکٹر حمید اللہ صاحب اس مصحف کے متعلق تحقیقات کر رہے ہیں، ان کی تحقیقات سے اصل حقیقت ظاہر ہوگی۔

اس تہذیب و ترقی کے دور میں یہ فخر ہندوستان ہی کو حاصل ہے کہ یہاں مقبولیت کا ذریعہ ملک کی بے لوث خدمت، ایثار و قربانی، تعمیری کام، رواداری و وسعت قلب اور انسانیت و شرافت نہیں بلکہ فرقہ پروری، تنگ نظری، اقلیت دشمنی، فتنہ و فساد اور جنگ و خونریزی ہے اور اس کا تختۂ مشق اقلیت کو بننا پڑتا ہے، یہ سب نتیجہ ہے حکومت اور کانگریس کی کمزوری کا، ان دونوں میں فرقہ پرستوں کا غلبہ ہے، جن کے جسم پر تو کانگریس کی وردی ہے لیکن ان کے دلوں میں فرقہ پروری کا زہر بھرا ہوا ہے، جو بچے کھچے کانگریسی رہ گئے ہیں ان کی آواز بالکل بے اثر ہے اور حکومت اور کانگریس میں سے کسی میں بھی عام ذہنیت اور الکشن کے نتائج کے خوف سے فرقہ پرستوں کے خلاف عملی اقدام کی جرأت نہیں ہے، اس کا نتیجہ یہ ہے کہ فرقہ پرستوں کا زور روز بروز بڑھتا جاتا ہے اور یہ زہر حکومت کی مشینری میں بھی سرایت کر گیا ہے، اور جن لوگوں پر امن و امان کے قیام کی ذمہ داری ہے وہ خود فرقہ پرستوں کی حوصلہ افزائی کرتے ہیں اور فساد کے موقع پر مظلوموں کو ان سے کوئی مدد نہیں ملتی بلکہ الٹے ان ہی غریبوں کو فساد کے نتائج کا خمیازہ بھگتنا پڑتا ہے۔

جبل پور کے واقعہ نے حکومت کو جو تازیانہ لگا کر جھنجھوڑ دیا ہے، مگر جب تک وہ سختی سے کام نہ لیگی اور حکومت کی کرسی کی پروا کیے بغیر فرقہ پروری کے تمام راستوں کو بند نہ کرے گی اس وقت تک محض زبانی تقریروں سے کچھ حاصل نہ ہوگا جس کا تجربہ ۱۳ سال سے ہو رہا ہے، بعض اخبارات نے اس مسئلہ کے تمام پہلوؤں پر تفصیل سے بحث کی ہے، اور بہت مفید مشورے دیے ہیں، اگر ان خیر خواہانہ مشوروں پر عمل کیا جائے تو بڑی حد تک فرقہ پرستوں کا اثر ختم ہو سکتا ہے اور ایک نہ ایک دن حکومت کو یہ فیصلہ کرنا پڑیگا کہ یا وہ پوری قوت سے فرقہ پرستی کا مقابلہ کر کے اسکو بے اثر کر دے یا پھر وہ بھی علانیہ فرقہ پرست بن جائے۔ اسکے بغیر وہ الکشن میں فرقہ پرستوں سے بازی نہیں لیجا سکتی اور یہ مذبذب پالیسی زیادہ دنوں تک نہیں چل سکتی، آخر مسلمان کبتک مشق ستم بنتے رہیں گے اور دنیا کبتک جمہوریت اور سیکلرزم کے دھوکے میں مبتلا رہے گی۔

مقالات

ابن سینا اور فارابی کی معنوی شاگردی

از

جناب شبیر احمد خانصاحب غوری ایم، اے

شیخ بوعلی سینا ظاہری طور پر فلسفہ میں ابوعبداللہ الناتلی کا شاگرد تھا اور اسی سے ظواہر منطق کی تعلیم حاصل کی تھی لیکن معنوی شاگرد وہ ابونصر فارابی کا تھا، چنانچہ بیہقی نے "تتمہ صوان الحکمہ" میں لکھا ہے

الشیخ ابونصر الفارابی ...... کان	شیخ ابونصر فارابی ..... شیخ بوعلی سینا اسکی
ابوعلی تلمیذ التصانیفہ وقال ابوعلی	تصانیف کا شاگرد تھا، شیخ نے لکھا ہے کہ میں ارسطو
ایست من معرفۃ غرض ما بعد	کی کتاب مابعد الطبیعہ کے مقاصد کے سمجھنے سے
الطبیعۃ حتی ظفرت بکتاب لابی	مایوس ہی ہوگیا تھا یہانتک کہ مجھے ابونصر
نصر فی ھذا المعنی فشکرت اللہ	فارابی کی اس موضوع پر ایک کتاب مل گئی
تعالیٰ علی ذلک[1]	(جس سے یہ کتاب حل ہوگئی) تو میں نے اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کیا۔

خود شیخ نے اپنی خود نوشت سوانح حیات میں لکھا ہے:۔

" جب میں نے منطق، طبعیات اور ریاضیات میں مہارت حاصل کرلی تو الٰہیات کی طرف

---

[1] تتمہ صوان الحکمہ ص ۱۶

تو پھر کی اور ارسطو کی کتاب "ما بعد الطبیعہ" کو پڑھا مگر میں سمجھ نہ سکا کہ اس میں کیا ہے اور اس کے مصنف کی کیا غرض ہے، میں نے چالیس بار اسے دہرایا تا آنکہ وہ مجھے حفظ ہو گئی بایں ہمہ نہ میں اسے سمجھ سکا اور نہ اس کے مقصود پر مطلع ہو سکا، لہذا میں اس سے مایوس ہو گیا اور میں نے دل میں سوچا کہ اس کتاب کے سمجھنے کی کوئی سبیل نہیں ہے۔

ایک دن عصر کے وقت کتب فروشوں میں جا نکلا، دیکھا کہ ایک دلال کے ہاتھ میں کوئی کتاب ہے جس کے لیے وہ آواز لگا رہا ہے۔ اس نے مجھے بھی یہ کتاب پیش کی مگر میں نے سختی سے لوٹا دیا کیونکہ مجھے یقین تھا کہ اس علم میں کوئی فائدہ نہیں ہے۔ دلال نے کہا اسے خرید لیجئے، بڑی سستی ہے، میں آپ کو تین درم میں دیدوں گا کیونکہ اس کے مالک کو قیمت کی ضرورت ہے، میں نے اسے خرید لیا تو معلوم ہوا کہ وہ ابو نصر فارابی کی "کتاب فی اغراض ما بعد الطبیعہ" ہے۔ میں نے گھر لوٹ کر جلدی جلدی سے پڑھا۔ تو میرے ذہن پر کتاب ما بعد الطبیعہ کے اغراض واضح ہو گئے کیونکہ وہ کتاب مجھے حفظ ہی تھی، اس پر میں بہت زیادہ خوش ہوا اور دوسرے دن شکر باری تعالیٰ کے لیے بہت کچھ فقیروں کو دیا"[1]

یہ ابن ابی اصیبعہ کی روایت ہے، بعینہٖ ان ہی الفاظ میں ابن القفطی نے اس واقعہ کو نقل کیا ہے[2] اور معمولی سے تغیر کے ساتھ بیہقی نے بھی تتمہ صوان الحکمہ میں بیان کیا ہے[3] لیکن تینوں بیہقی، ابن القفطی اور ابن ابی اصیبعہ اس کتاب کے نام کے بارے میں متفق اللسان ہیں کہ اس کا نام

کتاب فی اغراض ما بعد الطبیعہ

ہے۔ صرف اتنا فرق ہے کہ ابن القفطی اور ابن ابی اصیبعہ مصنف کا نام "ابی نصر الفارابی" لکھتے ہیں

فاذا ھو کتاب لابی نصر الفارابی فی اغراض کتاب ما بعد الطبیعہ

---

[1] طبقات الاطباء ابن ابی اصیبعہ جلد ثانی ص ۳۰۴ [2] اخبار العلماء باخبار الحکماء، [3] تتمہ صوان الحکمہ ص ۴۲

اور بیہقی نام کے ساتھ لقب بھی لکھتا ہے :- "ابی نصر الفارابی الذی ھوالمعلم الثانی"۔

مورخین قدیم کی ان متفقہ تصریحات کے بعد کوئی شک نہیں رہتا کہ وہ کتاب جس کی مدد سے شیخ بوعلی سینا نے ارسطو کی "ما بعد الطبیعۃ" کے معضلات کو سمجھا وہ فارابی کی "اغراض ما بعد الطبیعۃ" تھی لیکن شفاء الملک حکیم عبد اللطیف صاحب کا خیال ہے کہ وہ "فصوص" تھی، چنانچہ فرماتے ہیں :-

(شیخ) صرف ان مسائل میں بہت پریشان رہے جن کا تعلق علم ما بعد الطبیعات سے تھا بالآخر اس کو معلم ثانی فارابی کی ایک چھوٹی سی کتاب ہاتھ لگ گئی جس نے اس کی مشکلات کو حل کر دیا۔ یہ فارابی کا ایک رسالہ ہے جس کا نام فصوص ہے (یہ رسالہ مع شرح شوال ۱۳۱۸ھ میں طہران میں طبع ہوا اور اس کا ایک نسخہ میرے پاس موجود ہے)"۔

جناب حکیم صاحب نے اپنا ماخذ نہیں بتایا، اس لیے یا تو انھیں تسامح ہوا یا پھر انھوں نے "کتاب فی اغراض ما بعد الطبیعۃ" کو کتاب کے نام کے بجائے اس کے مندرجات (Content) کا بیان سمجھ لیا (علم ما بعد الطبیعۃ کے اغراض و مقاصد میں کوئی کتاب) لیکن ایسا نہیں ہے۔ اس کی تفصیل حسب ذیل ہے :

(۱) متقدمین کی کتابوں کے نام اکثر اسی انداز پر [کتاب فی ......] ہوا کرتے تھے، چنانچہ

(۲) ابن الندیم نے بہت سے مصنفوں کی تالیفات کا نام اسی انداز پر لکھا ہے، مثلاً :-

کتاب ابی حاتم السجستانی فی النقط والشکل[۱]، کتاب نافع فی عواشر القرآن[۲]، کتاب احمد بن علی المھرجانی فی جوابات القرآن[۳]، کتاب فی اصلاح ما فی معیار الاشعار لابن طباطبا[۴]، کتاب فی تفضیح العرب فی لغاتھا واشاراتھا الی مرادھا[۵]، کتاب فی قصد ارسطاطالیس فی المقولات[۶]، کتاب ماھیۃ الشی الذی لا نھایۃ لہ[۷]، کتاب فی ما ینبغی

---

[۱] الفہرست ص ۵۳ [۲] ص ۵۱ [۳] ص ۵۷ [۴] ص ۲۲۱ [۵] ص ۲۲۷ [۶] ص ۳۵۸ [۷] ص ۳۵۹

ان یحفظ قبل کتاب ارثماطیقی[1]، کتاب با جعہ الهندسی فی قوامات ایشوف[2] وغیرہ

(ب) اسی طرح بیہقی نے تتمہ صوان الحکمہ میں اسی انداز [کتاب فی ....] پر بہت سے مصنفین کی کتابوں کا نام لیا ہے، مثلاً کتاب فی الاخلاق[3]، کتاب فی الموسیقی[4]، کتاب فی اثبات نبوة نبینا محمد المصطفے علیہ السلام من طریق البرهان المنطقی[5]، کتاب فی اعداد الوفق[6]، کتاب فی الرد علی الفلاسفہ[7]، وغیرہ۔

(ج) اسی طرح ابن القفطی نے اخبار العلما باخبار الحکما میں اکثر فضلا کی تصانیف کے نام اسی انداز پر بتائے ہیں، مثلاً کتاب فی الفرق بین الهیولیٰ والجنس[8]، کتاب فی حل شکوک کتاب اقلیدس[9]، کتاب فی ان المبدعات لا متحرکة ولا ساکنة[10]، کتاب فی ان قوی النفس تابعة لمزاج البدن[11]، کتاب فی السیرة الفاضلة[12]، کتاب فی ستة وعشرین شکلا من المقالة الاولیٰ من اقلیدس التی لا یحتاج الی الخلف[13]، کتاب فی انکار ان تکون کرة تاسعة الافلاک[14]، کتاب فی فضل صناعة المنطق[15]،

نیز کندی کی اکثر تصانیف کے نام ابن القفطی نے اس انداز پر دیے ہیں جیسے کتاب فی معرفة الاقالیم المعمورة، کتاب فی تناهی جرم العالم[16] وغیرہ

(د) اسی طرح ابن ابی اصیبعہ نے بہت سی کتابوں کے نام اسی انداز پر لکھے ہیں مثلاً کتاب فی التوحید[17]، کتاب فی ان کل جسم متناہ فقوته متناهیة[18]، کتاب فی دخول الحمام و منافعها ومضرتها[19]، کتاب فی المنامات والرویاء[20]، کتاب فی ترتیب الاغذیة[21]، کتاب فی خلق الانسان وترکیب اعضائه[22]، کتاب فی الفحص عن مسائل وقعت فی العلم الالٰہی

---

[1] الفہرست ص ۳۳۸ و ۳۳۹ [2] ص ۳۴۸ [3] تتمہ صوان الحکمہ ص ۲۶ [4] ص ۱۵ [5] ص ۱۰۳ [6] ص ۱۲۶ [7] ص ۱۲۳ [8] اخبار العلما باخبار الحکما ص ۱۴ [9] ص ۵۳ [10] ص ۵۶ [11] ص ۹۲ [12] ص ۱۸۱ [13] ص ۱۸۶ [14] ص ۲۰۸ [15] ص ۲۲۷ [16] ص ۲۴۱ – ۲۴۵ [17] طبقات الاطبا ج اول ص ۱۰۵ [18] ۱۰۵ [19] ص ۱۸۳ [20] ص ۲۵۳ [21] ص ۳۰۹ [22] ص ۳۲۳

فی کتاب الشفاء[۱]، کتاب فی امراض العین ومداواتها[۲]، کتاب فی حل شکوک[۳] الرازی علی کتاب جالینوس[۴]، کتاب فی خلق الانسان وهیئة اعضائه ومنفعتها[۵]۔

ان کے علاوہ ابن ابی اصیبعہ نے بقراط[۶]، ارسطو، جالینوس[۷]، کندی[۸]، ثابت بن قرہ[۹]، قسطا بن لوقا[۱۰]، احمد بن الاشعث[۱۱] اور محمد بن زکریا الرازی[۱۲] کی اکثر کتابوں کے نام اسی انداز میں دیے ہیں۔

(ج) البیرونی نے ۴۲۷ھ میں اپنے کسی دوست کو اپنی مصنفات کی ایک فہرست بھیجی تھی، جو ڈاکٹر سخاؤ نے "الآثار الباقیہ" کے مقدمہ میں نقل کیا ہے، اس فہرست میں البیرونی نے اپنی اکثر تصانیف کے نام اسی انداز میں لکھے ہیں مثلاً: کتابانی افراد المقال فی امراض الاظلال، کتابانی استیعاب الوجوه الممکنة فی صنعة الاصطرلاب، کتابانی تحقیق منازل القمر[۱۳]۔

نیز متعدد رسائل و مقالات کے نام بھی اس نے اسی انداز میں تحریر کیے ہیں جیسے مقالة فی استخراج قدر الارض برصد انحطاط الافق عن قلل الجبال، مقالة فی تصحیح الطول والعرض لمساکن المعمور من الارض وغیرہ۔ پھر اس کے معاصرین نے جو کتابیں اسے لکھ کر بھیجی تھیں، ان میں سے اکثر کے نام اس نے اسی انداز پر بتائے ہیں جیسے ابو نصر منصور بن علی کی کتابیں مثلاً کتابه فی السموات، کتابه فی علة تنصیف التعدیل عند اصحاب السند هند وغیرہ یا ابو سہل المسیحی کی کتابیں مثلاً کتابه فی مبادی الهندسة، کتابه فی سکون الارض او حرکتها وغیرہ۔

(د) خود فارابی کی اکثر کتابوں کے نام اسی انداز پر ہیں مثلاً: کتاب فی العقل، کتاب فی الخطابه، کتاب فی التاثیرات العلویه، کتاب فی صناعة الکتابة، کتاب فی الحیل النوامیس، کتاب فی الفصول المنتزعة للاجتماعات، کتاب فی القوة المتناهیة و

---

[۱] طبقات الاطباء ج ثانی ص ۸ [۲] ص ۸ [۳] ص ۱۰ [۴] ص ۱۰ [۵] ص ۲۰۱ [۶] طبقات الاطباء ج اول ص ۳۲ [۷] ص ۹۶ [۸] ص ۲۰۹ [۹] ص ۲۱۰ [۱۰] ص ۲۴۵ [۱۱] ص ۲۴۶ [۱۲] ص ۳۱۵ [۱۳] مقدمہ الآثار الباقیہ ص xxxx و مابعد

غیر المتناهیة، کتاب فی الاشیاء التی یحتاج ان تعلم قبل الفلسفة، کتاب فی احصاء الایقاع
کتاب فی الاعادی المنسوبة الی ارسطوطالیس فی الفلسفة المجودة عن بیانا تہا دیجھا
کتاب فی الاجتماعات المدنیة۔[1]

(ن) اس سے زیادہ یہ کہ بالکل اسی انداز میں فارابی کی ایک اور کتاب کا نام بھی ہے
کتاب فی اغراض ارسطوطالیس فی کل واحد من کتبہ[2]
غرض جس کتاب کے متعلق بیہقی، ابن القفطی اور ابن ابی اصیبعہ نے لکھا ہے کہ شیخ نے اس کی مدد سے ارسطو کی "مابعد الطبیعہ" کے معضلات کو سمجھا اس کا نام "کتاب فی اغراض مابعد الطبیعہ" [یا مختصر "اغراض مابعد الطبیعہ] ہے۔ پورا نام حسب تصریح ابن ابی اصیبعہ حسب ذیل ہے'
مقالۃ فی اغراض ارسطوطالیس فی کل مقالہ من کتابہ الموسوم بالحروف[3]
اس سلسلے میں دو باتیں اور قابل غور ہیں
اولاً: زمانۂ قدیم میں بھی یہ کتاب اسی نام سے مشہور تھی، چنانچہ قرون وسطیٰ کے یہودی مترجمین نے اس کتاب کا عبرانی میں ترجمہ کرنے کے بعد کتاب کے نام کا بھی عبرانی میں ترجمہ کر دیا تھا جو حسب ذیل ہے۔
" کتاب مابعد الطبیعہ میں ارسطو کی اغراض کے متعلق ابونصر کا مقالہ"
اس عبرانی ترجمے کے ہنوز چار مخطوطے موجود ہیں: آکسفورڈ میں (۲ نسخے)، لیپزگ میں (نمبر ۱)، قومی لائبریری پیرس میں (نمبر ۹۸۹/۴) اور لیڈن میں (نمبر ۱۳۹)[4]
ثانیاً: فارابی کی اس کتاب کے اصل عربی نسخے بھی دنیا کی مختلف لائبریریوں میں موجود ہیں اور ان ہی مخطوطوں کی مدد سے مختلف مرتبین و ناشرین نے فارابی کے دیگر رسائل کے ساتھ اسے شائع کیا ہے۔ مصر سے اس کے دو ایڈیشن نکلے ہیں۔ غالباً اس سے پہلے جرمنی سے بھی کوئی ایڈیشن شائع ہوا تھا، مصر ہی

---

[1] طبقات الاطباء ج ثانی ص ۱۳۹ [2] ایضاً [3] ایضاً [4] فارابی مرتبہ محمود عباس عقاد مترجمہ رئیس احمد جعفری ص ۱۱۰-۱۱۱

ایڈیشن "مجموع رسائل الفارابی" میں جو تھا رسالہ "کتاب لابی نصر الفارابی فی اغراض کتاب ما بعد الطبیعہ لارسطاطالیس" ہے۔ ۱۳۴۹ھ میں دائرۃ المعارف حیدرآباد نے بھی اس رسالہ کو مقالۃ فی اغراض ما بعد الطبیعہ" کے نام سے شائع کر دیا ہے۔

(۲) علی سبیل التنزل اگر یہ بھی فرض کر لیا جائے کہ "کتاب فی اغراض ما بعد الطبیعہ" مندرجات کتاب کا بیان ہے، تب بھی اس کا مصداق "فصوص" نہیں ہو سکتی، کیونکہ اگر امعان نظر سے اس کتاب کا تجزیہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ "ما بعد الطبیعہ ارسطو" کی توضیح اغراض سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے بلکہ فلسفہ کے مختلف شعبوں میں فارابی کی جو ذاتی رائیں ہیں یہ کتاب ان پر مشتمل ہے۔ اس سلسلے میں چند باتیں قابل لحاظ ہیں:-

(۱) اس کتاب میں ۵۰ نصوص ہیں جو سب کی سب ما بعد الطبیعیات ہی سے متعلق نہیں ہیں، بلکہ بعض منطق سے متعلق ہیں، مثلاً

(۵۰) الحد یولف من جنس وفصل	حد (منطقی تعریف) جنس اور فصل سے مرکب ہوتی ہے،
کما یقال الانسان حیوان ناطق	جیسے انسان کے لیے کہا جاتا ہے حیوان ناطق ہے
فیکون الحیوان جنساً والناطق فصلاً	حیوان جنس ہے اور ناطق فصل

بعض طبیعیات سے متعلق ہیں مثلاً

(۳۱) ان قوی روح الانسان تنقسم	انسان کی روح کی قوتیں دو قسموں میں منقسم ہیں،
الی قسمین: قسم موکل بالعمل و	ایک قسم عمل سے متعلق ہے اور دوسری قسم ادراک سے
قسم موکل بالادراک۔ والعمل	عمل سے متعلق قسموں کی تین قسمیں ہیں۔ نباتی،
ثلاثۃ اقسام: نباتی وحیوانی	حیوانی اور انسانی۔ ادراک سے متعلق قوتوں
وانسانی۔ والادراک قسمان:	کی بھی دو قسمیں ہیں: حیوانی اور انسانی،

حیوانی وانسانی۔ وهذه الاقسام
الخمسة موجودة فی الانسان و
یشارکه فی کثیر منها

(۳۵) البصر مرآة ینطبع فیها
خیال المبصر مادام یحاذیه
فاذا زال ولم یکن قویا انمحٰی. و
السمع جوبة یتموج فیها الهواء
المنقلب بین متصاکین علی شکله
فتسمع. واللمس قوة فی عضو
معتدل یحس بما یحدث فیه
من استحالة بسبب ملاق موثر
وکذالک حال الشم والذوق

اور یہ پانچوں قسمیں انسان میں موجود ہیں
اور دوسرے ذی حیات بھی ان میں سے بہت سی
قسموں میں اس کے شریک ہیں۔

بصر ایک طرح کا آئینہ ہے جس میں دیکھنے والی
شے کی تصویر چھپ جاتی ہے جب تک وہ اس کے
مقابل رہتی ہے اور جب ہٹ جاتی ہے اور
کمزور ہو جاتی ہے تو یہ شبیہ (تصویر) بھی ہٹ
جاتی ہے۔ سمع (قوت سامعہ) ایک سوراخ
ہے جس میں دو ٹکرانے والی چیزوں سے لوٹ کر
آنے والی ہوا اس کی شکل میں ہو کر
موجیں مارتی ہے، اور اس طرح سنی جاتی ہے۔
لمس (قوت لامسہ) عضو معتدل میں پھیلی ہوئی
ایک قوت ہے جو ان امور کا احساس کرتی ہے جو
اس عضو میں کسی طاقتور خارجی شے کے ملاقی
ہونے کی وجہ سے پیدا ہوتے ہیں، یہی حال شم
(قوت شامہ) اور ذوق (قوت ذائقہ) کا ہے۔

یہ وہ مسائل ہیں جو میبذی اور شرح ہدایۃ الحکمہ للخیر آبادی وغیرہ کی القسم الثانی فی الطبیعیات کے
الفن الثالث فی العنصریات کی "فصل فی الحیوان" کے اندر مذکور ہوتے ہیں۔

(ب) بعض نصوص حکمائے اسلام کے مخصوص مذاہب کی توضیح میں ہیں جن کا ارسطو تو ذکر

بعد کے یونانی فلاسفہ کو بھی علم نہ تھا، مثلاً

(۲۸) النبوة مختصة فی روحها بقوة قدسية تذعن لها غريزة عالم الخلق الاكبر كما تذعن لروحك غريزة عالم الخلق الاصغر، فتاتی بمعجزات خارجة عن الجبلة والعادات ولا تصدأ مرأتها لا شئ عن انتقاش ما فی اللوح المحفوظ من الكتاب الذی لا يبطل وذوات الملائكة التی هی الرسل فتبلغ مما عند الله الی عامة الخلق۔ ؎

نبوت کی روح قوت قدسیہ کے ساتھ مخصوص ہوتی ہے جس کے سامنے خارجی عالم کی طاقتیں اسی طرح مطیع و منقاد ہوتی ہیں، جس طرح تمھاری روح عام انسانی روح کے سامنے، تمھارے بدنوں کی طاقتیں مطیع و فرمانبردار ہوتی ہیں، اس طرح اس سے ایسے معجزات کا ظہور ہوتا ہے جو جبلت و عادت سے خارج ہوتے ہیں، اس کا آئینہ زنگ نہیں کھاتا، لوح محفوظ (وہ کتاب جو باطل نہیں ہوتی) میں جو کچھ لکھا ہے اور ذوات ملائکہ میں جو خدائی پیامبر ہوتے ہیں جو چیزیں موجود ہیں ان کے اس میں نقش ہو جانے سے کوئی چیز مانع نہیں ہوتی اس طرح احکام خداوندی کو وہ عامۂ خلق تک پہنچا دیتی ہے۔

(۲۹) الملائكة صور علمية جواهرها علوم لبداعية ليست كالواح فيها نقوش او صدور فيها علوم بل هی علوم ابداعية قائمة بذواتها تلحظ الامر الاعلى

ملائکہ وہ صور علمیہ ہیں جو اپنی حقیقت میں ابداعی علوم ہیں، نہ تو وہ تختیوں کے مانند ہیں جن میں نقوش ہوتے ہیں، نہ ان سینوں کے مانند ہیں جن میں علوم ہوتے ہیں بلکہ وہ قائم بالذات ابداعی علوم ہیں جو عالم بالا کے امور کا مشاہدہ

فتطبع فی هویاتها ما تلحظه هی مطلقة	کرتے رہتے ہیں جو ان کی ذات میں نقش ہو جاتے
لکن الروح القدسیة یخاطبها	ہیں، وہ آزاد اور مجرد ہیں لیکن روح قدسی
فی الیقظة والروح البشریة	بیداری کے عالم میں ان سے خطاب کرتی ہے
تعاشرها فی النوم"	اور روح بشری عالم میں اسکے ساتھ رہتی ہے،

الٰہیات ونبوت سے متعلق یہ مسائل ارسطو اور اس کے دیگر یونانی جانشینوں کے خواب وخیال میں بھی نہیں تھے، چنانچہ حافظ ابن تیمیہ نے الرد علی المنطقیین میں لکھا ہے،

والا فارسطو واتباعه لیس	ورنہ ارسطو اور اس کے پیروؤں کے کلام میں
فی کلامهم ذکر واجب الوجود	واجب الوجود کا ذکر ہے، اور نہ واجب الوجود سے
ولا شیٔ من الاحکام التی	متعلقہ احکام (مسائل) ہی کا تذکرہ ہے
لواجب الوجود	(الرد علی المنطقیین ص ۳۴۴)

اس لیے یقیناً ان فصوص کے لیے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ یہ ما بعد الطبیعیات ارسطو کے اغراض کی وضاحت کرتی ہیں، کیونکہ سرے سے ما بعد الطبیعہ میں یہ مسائل ہی نہیں تھے۔

(ج) اور سب سے زیادہ فیصلہ کن بات یہ ہے کہ بعض فصوص ارسطو کی مصرحہ تعلیمات کے خلاف ہیں، مثلاً ارسطو امثال افلاطونی (اعیان مجردہ۔ Ideas) کا منکر تھا، چنانچہ خود فارابی نے "الجمع بین رایی الحکیمین" میں لکھا ہے:-

ومن ذلك الصور والمثل التی	جن امور میں افلاطون وارسطو میں اختلاف ہے
تنسب الی افلاطون انه یثبتها	ان میں سے صور مفارقہ اور امثال معلقہ کا
وارسطو علی خلاف رایه فیها	مسئلہ بھی ہے جو افلاطون کی طرف منسوب ہیں کہ
وذلك ان افلاطون فی کثیر من	وہ ان کو ثابت کرتا ہے، اور ان دونوں کے

انا ویلہ یؤمی الی ان الموجودات
صورا مجردۃ فی عالم الالٰہ
..... وارسطو ذکر فی حروفہ
فیما بعد الطبیعہ کلاماً شنع
فیہ علی القائلین بالمثل والصور
التی یقال انہا موجودۃ قائمۃ
فی عالم الالٰہ غیر فاسدۃ
وبین ما یلزمہا من الشناعات
(الجمع بین رأیی الحکیمین مطبوعہ مصر ص ۲۵)

بارے میں ارسطو کی رائے اس کے خلاف ہے۔
اس کی تفصیل یہ ہے کہ افلاطون بہت سے
اقوال میں اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ موجودات کی
مجرد صورتیں بھی ہوتی ہیں جو عالم الٰہی میں رہتی ہیں....
اور ارسطو نے کتاب الحروف یا کتاب ما بعد الطبیعہ
میں ایک کلام لکھا ہے جس کے اندر امثال معلقہ
اور صور مجردہ (جن کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ وہ
عالم الٰہی یا عالم معقول میں بذات خود قائم ہیں)
کے قائلین پر سخت لفظوں میں اعتراض کیا ہے،
اور ان قباحتوں کو بیان کیا ہے جو ان کے ماننے
سے لازم آتی ہیں۔

عہد حاضر میں جب "ما بعد الطبیعہ ارسطو" کے انگریزی میں ترجمے ہوئے تو بعض مترجمین نے مباحث کتاب کی تسہیل کے لیے اس کا خلاصہ بھی مقدمہ میں بیان کیا، اس قسم کی پہلی کوشش ریورنڈ جان ایچ میکوہن نے کی جس نے ما بعد الطبیعہ (Metaphsics) کا ۱۸۵۷ء میں انگریزی ترجمہ کیا تھا۔ مقدمہ میں مباحث کتاب کے خلاصہ میں لکھتا ہے،

We now enter upon an analysis of book XII ...... The chief point of interest however, in it relate to a refutation of The ideal hypothesis[۱] (اب ہم مقالہ دوازدہم کا خلاصہ ذکر کرتے ہیں

۱ Metaphysics of Aristotle translated by Reo John H. M' Mahon p. Lxxxi

اس میں خاص دلچسپی کی چیز وہ ہے جو نظریہ تصورات (صور مجردہ) کی تردید سے متعلق ہے۔

چنانچہ اس مقالہ کا چوتھا اور پانچواں باب نظریۂ تصورات کے ابطال وتردید کے لیے وقف ہیں، میکوہن آگے چل کر لکھتا ہے:۔

"Aristotle next proceeds to attach the ideal hypothesis of Plato...... But why, as he proceeds to show in chapter v, should this ideal hypothesis command our assent, when it is palpably insufficient to account for the actual phenomena it professes to furnish a solution of"[1]

(اس کے بعد ارسطو افلاطون کے نظریہ تصورات کے ابطال پر متوجہ ہوتا ہے۔ ..... وہ باب پنجم میں ثابت کرنا چاہتا ہے کہ آخر ہم اس نظریہ تصورات کو کیوں قبول کریں جبکہ یہ واقعی مظاہر کی اس توجیہ میں بری طرح ناکام ثابت ہوتا ہے جس کے حل کرنے کا یہ مدعی ہے)

لیکن جو بھی وجوہ رہے ہوں نو افلاطونی اثرات کے ماتحت فارابی خود اس نظریہ کا قائل تھا کیونکہ وہ وجود اور ماہیت کی مغائرت کا معتقد ہے جو اس نظریہ کا صریحی نتیجہ ہے، اس تلازم کے بارے میں حافظ ابن تیمیہؒ نے الرد علی المنطقیین میں لکھا ہے:۔

الفرق بین الماهیة ووجودها	ماہیت اور وجود میں تفریق۔ اسکی پہلی بنیاد تو فلاسفہ کے
فالاصل الاول قولهم ان	اس دعوے پر ہے کہ ماہیت کی وجود کے علاوہ ایک اور بھی
الماهیة لها حقیقة ثابتة فی الخارج غیر وجودها	حقیقت ہوتی ہے جو خارج میں متحقق رہتی ہے۔
(ص ۶۴)	

ؔ[1] Metaphysics of Aristotle Translated by Rev John H. M' Mahon p. Lxxxiii ص ۱۰۱ Lxxxv

غرض فارابی نظریہ تصورات کا قائل تھا، اور اسی لیے اس نے "فصوص" کا افتتاح وجود و ماہیت کی مغائرت سے کیا۔ چنانچہ کتاب کی پہلی ہی فص میں کہتا ہے:۔

الامور الموجودة قبلنا لكل منها	جو امور ہمارے پیش نظر ہیں ان میں سے ہر ایک کی
ماهية وهوية وليست ماهيته هويته	ایک ماہیت ہے اور ایک ہویت ہے (وجود) اور اسکی
ولا داخلة في هويته ...... ولا	ماہیت نہ تو اسکے وجود کی عین ہے اور نہ وجود کا
الهوية داخلة في ماهية هذه	جزو ہے ... اور نہ وہ وجود ان اشیا کی ماہیت
الاشياء ..... فالوجود والهوية	میں داخل ہے (ماہیت کا جزو ہو) .....
لما بينا من الموجودات ليس من	پس موجودات کے [illegible] ان دلائل کے
جملة المقومات فهو من جملة	جو ہم نے بیان کیے ہیں شے کے مقومات (ماہیت)
العوارض اللازمة[1]	میں نہیں ہیں بلکہ اسکے عوارض لازمہ میں سے ہیں۔

ظاہر ہے کہ کلیات و تصورات کی اس توجیہ لطیف سے جس سے فصوص کا افتتاح ہوتا ہے، کلیات کے ابطال و تردید اور تشنیع و تقبیح (جن پر مابعد الطبیعہ کا ایک اہم حصہ مشتمل ہے) کی وضاحت میں ایک مبتدی کو کیا مدد مل سکتی تھی اور کس طرح اس کے ذریعہ معضلات کتاب اس پر مکشوف ہو سکتے تھے اور جس طرح وہ یہ لکھ سکتا تھا۔

واسرعت قرأته فانفتح علی فی	میں نے اس کتاب کو جلدی سے پڑھا اور اسی وقت
الوقت اغراض ذالك الكتاب	اس کتاب کے اغراض مجھ پر کھل گئے کیونکہ وہ پہلے سے
بسبب انه كان لی محفوظا علی	میرے دل میں محفوظ تھے اور مجھ کو اس سے بڑی
ظهر القلب وفرحت بذالك	خوشی ہوئی۔

---

[1] کتاب الفصوص للفارابی مطبوعہ مصر ص ۵۷

پھر یہ احتمال بھی ناقابل تسلیم ہے کہ شیخ نے اس توجیہ لطیف سے فرحت وشادمانی کے ساتھ استفادہ کرکے ماتن مابعد الطبیعہ (ارسطو) کے قول کو ترک کردیا ہو کیونکہ وہ بعد میں بھی امثال افلاطونی (صور مفارق) کے انکار وتشنیع میں ارسطو کا ہمنوا رہا اور یہی مسلک اس نے کتاب الشفا میں اختیار کیا ہے، چنانچہ صدر الدین شیرازی نے "الاسفار الاربعہ" میں لکھا ہے:

عقدة وفك: قد ذكر الشيخ في	ایک مسئلہ کا حل: شیخ بو علی سینا نے کتاب الشفاء
الهيات الشفاء لابطال وجود	کی قسم الہیات میں امثال افلاطونی (اعیان ثابتہ) نیز
المثل والتعليمات هذا القول[1]	ریاضیاتی حقائق کے وجود خارجی کی تردید میں یہ قول

غرض جس پہلو سے بھی اس مسئلہ کو دیکھا جائے اس امر کا کوئی احتمال نہیں کہ جس کتاب کے متعلق بیہقی، ابن القفطی اور ابن ابی اصیبعہ نے بتایا ہے کہ اس کی مدد سے شیخ نے مابعد الطبیعہ کے معضلات کو حل کیا اور اس کے اغراض ومقاصد کو سمجھا وہ "نصوص" ہو سکتی ہے۔

(۳) لہذا بیہقی، ابن القفطی اور ابن ابی اصیبعہ کی متفقہ تصریحات کے بعد اس بات میں کچھ شبہ نہیں رہتا کہ شیخ نے جس کتاب کی مدد سے مابعد الطبیعہ ارسطو کے اغراض ومقاصد کو سمجھا وہ فارابی کی "کتاب فی اغراض مابعد الطبیعہ" تھی، جس کا پورا نام ابن ابی اصیبعہ نے فارابی کی مصنفات کی فہرست میں

"مقالة في اغراض ارسطوطاليس في كل مقالة من كتابه الموسوم بالحروف"[2]

بتایا ہے اور اس کے بعد مزید وضاحت کی ہے:- "وهو تحقيق غرضه في كتاب ما بعد الطبيعة"

اس بات کی مزید وضاحت کے لیے متعلقہ واقعہ کی تفصیلات اور "اغراض مابعد الطبیعہ" کا تفصیلی مطالعہ مستحسن ہوگا۔

تذکرہ نویس اس بات پر متفق ہیں کہ شیخ نے منطق، طبعیات اور ریاضیات کی تکمیل خود فصوص

---

[1] الاسفار الاربعہ لصدر الدین الشیرازی جلد اول ص ۲۰، [2] طبقات الاطبا، جلد ثانی ص ۱۳۹

و شروح کی مدد سے کرلی تھی، مگر جب الٰہیات (مابعد الطبیعیات) کا مطالعہ کرنے کا ارادہ کیا اور ارسطو کی کتاب "مابعد الطبیعہ (Metaphysics) کو پڑھا تو چالیس مرتبہ پڑھنے کے باوجود بھی اسے سمجھنے سے قاصر رہا۔ اور اس کی وجہ یہ تھی کہ وہ یہی نہ معلوم کر سکا کہ ان مختلف مقالوں میں مصنف (ارسطو) کا مقصد کیا ہے:۔

"فما کنت افہم ما فیہ والتبس علی غرض واضعہ حتی اعدت قراءتہ اربعین مرۃ وصار لی محفوظا وانا مع ذلک لا افہمہ ولا المقصود بہ"[1]

ارسطو کی "مابعد الطبیعہ (Metaphysics) اصل یونانی سے انگریزی میں بھی ترجمہ ہوگئی ہے، ان تراجم کے مطالعہ سے بآسانی اس کی تصدیق کی جا سکتی ہے کہ کتاب کا انداز تحریر بڑا ہی مغلق ہے اور آسانی سے یہ نہیں معلوم ہوتا کہ مختلف مقالات کے مختلف ابواب و فصول میں کس مسئلہ کے تصفیہ کی کوشش کی گئی ہے۔ اسی اغلاق و غموض کی وجہ سے خود یورپ میں عرصۂ دراز تک "مابعد الطبیعہ ارسطو" کا مطالعہ ایک غیر مانوس علمی مشغلہ بنا دیا، بالخصوص انگلستان میں تو اس کا مطالعہ نذر طاق نسیاں ہی ہوگیا۔ مگر انگریزی زبان میں اس کتاب کا قدیم ترین ترجمہ ٹامس ٹیلر نے کیا تھا، مگر چونکہ مترجم نے اس اغلاق کے رفع کرنے کے لیے کوئی تعارفی اختصار نہیں دیا تھا۔ اسی لیے یہ ترجمہ عام طالبان فلسفہ کے لیے بے سود ہی ثابت ہوا، چنانچہ ریورنڈ جان، ایچ میکومہن جس نے ۱۸۵۷ء میں اس کا دوسرا ترجمہ کیا تھا، لکھتا ہے:

In fact, the only translation extant of The Metaphysics is That by Thomas Taylor, but ..... There is not much to be found There to assist The student beyond an English

---

[1] طبقات الاطباء، ج ۲ ص ۳

version [واقعہ یہ ہے کہ مابعد الطبیعہ ارسطو کا واحد ترجمہ جو اس وقت موجود ہے
ٹامس ٹیلر کا کیا ہوا ہے لیکن ..... اس ترجمہ میں سوائے انگریزی زبان میں ہونے کے کوئی ایسی
چیز نہیں ہے جو طالب علم کی مدد کر سکے]
اور اس کی وجہ نئے مترجم کی رائے میں یہ تھی کہ

"The great imperfection of Taylor's consists in obscurity, consequent, principally, upon little or no care being taken, by a proper arrangement of the Text, to notify transition to new subjects of inquiry."

[ٹیلر کے ترجمہ کا بڑا نقص اس کے مغلق ہونے میں مضمر ہے جو اس بات کا نتیجہ ہے کہ متن کی حسن
ترتیب میں کوئی احتیاط ملحوظ نہیں رکھی گئی جس سے یہ معلوم ہو سکے کہ مصنف کہاں سے (پچھلی بحث کو
ختم کر کے) نئے مسئلہ کا آغاز کرتا ہے]

اسی اغلاق و غموض کی بنا پر یہ کتاب ہمیشہ عسیر الفہم سمجھی گئی۔ میکمین مارس کے حوالہ سے لکھتا ہے:۔

The Metaphysics of Aristotle, says Mr. Maurice are troublesome reading, partly from the frequent repetitions wich occur in them, partly from the difficulty of discovering a sequence in the book

[مارس کہتا ہے کہ ارسطو کی مابعد الطبیعیات عسیر القراءۃ ہے اس کی دو وجہیں ہیں اولاً تکرار مباحث جنکا

باربار اعادہ ہوتا ہے اور شاذ ہی کتاب میں تسلسل مضمون کے سمجھنے کی دشواری]

اور یہ اغماض وغموض آخری مقالہ (سیزدہم) میں تو انتہا کو پہنچ گیا ہے کہ یہ بھی نہیں معلوم ہوتا کہ مختلف مسائل میں خود ارسطو کا مذہب کیا ہے۔ میکوہن اس مقالہ کے آغاز میں کہتا ہے۔

This book, which some reckon as book XIV, is somewhat obscure. It is not at all times easy to understand what particular set of opinions Aristotle is here setting forth even Taylor, who is seldom baffled on such occasions, is doubtful too, and seems to think that Aristotle is not expressing his sentiments seriously."

[یہ مقالہ (سیزدہم) جسے لوگ چودھواں مقالہ سمجھتے ہیں بہت زیادہ مغلق ہے۔ اکثر اوقات یہ سمجھنا آسان نہیں ہوتا کہ ارسطو یہاں کن آراء وافکار کو بیان کرنا چاہتا ہے حتیٰ کہ ٹیلر بھی جو ایسے مواقع پر حیران نہیں ہوتا اس مقالہ کے بارہ میں مبتلائے شک ہی رہتا ہے۔ اور اس کا خیال یہ معلوم ہوتا ہے کہ ارسطو سنجیدگی سے اپنے خیالات کا اظہار نہیں کر رہا]

چنانچہ اس اغلاق وغموض کی وجہ سے مابعد الطبیعیات ارسطو کے مطالعہ کو یورپ کے علمی حلقوں میں سخت دھچکا پہنچا۔ میکوہن نے لکھا ہے:

"مابعد الطبیعہ کا مطالعہ تقریباً قرون وسطیٰ کے بعد سے اغلاق وغموض کی نذر ہو گیا ہے اور جرمنی کے کچھ روشن فکر فضلاء کو چھوڑ کر اسے بھلا ہی دیا گیا ہے...... اور کم از کم انگلستان میں تو ارسطو کی مابعد الطبیعیات کو طاق نسیان پر اٹھا کر رکھ دیا گیا ہے۔"

بہرحال یہ اغلاق و غموض برابر باقی رہا کیونکہ اس کے مسائل کے تحلیل و تجزیہ کے لیے اساتذہ نے ضروری فصوص و شروح نہیں لکھیں، جیسا کہ میکوہن لکھتا ہے:-

"one cause, amongst others, that undoubtedly has contributed to bring this odium upon the metaphysice ..... is the absense of any work that would assist the student in the entire labour of mastring the difficulties."

[دوسرے وجوہ و اسباب کے علاوہ اس اغلاق و غموض کا ایک بڑا سبب جس کی بنا پر ما بعد الطبیعہ کے مطالعہ پر یہ حرف آ یا ہے ...... ایسی کتابوں کا فقدان ہے جو طالب علم کو اس کی مشکلات پر قابو پانے کی جد و جہد میں اعانت پہنچا سکیں]

لیکن "ما بعد الطبیعہ" ارسطو پر فصوص و شروح کا فقدان اٹھارہویں انیسویں صدی ہی کے ساتھ مخصوص نہیں تھا۔ خود شیخ کے زمانہ میں بھی یہی صورت حال تھی۔ ابن الندیم جس نے اپنی "کتاب الفہرست" شیخ کی پیدائش کے دو سال بعد اور شیخ کی اس وقت کے کوئی چودہ پندرہ سال قبل مرتب کی تھی، ارسطو کی تصانیف کے تراجم اور فصوص و شروح کا مفصل گوشوارہ دیتا ہے۔ مثلاً قاطیغوریاس کے بارے میں لکھتا ہے کہ حنین بن اسحاق نے اس کا عربی میں ترجمہ کیا تھا۔ قدماء [یونانی فلاسفہ] میں سے فرفوریوس، اصطفن الاسکندرانی، الیینس، یحییٰ النحوی، امونیوس، ثامسطیوس، ثاوفرسطس، سنبلیقیوس، ثامالیطیغس (یا اسکندر افرودیسی) نے اس کی تفاسیر لکھی تھیں۔ متاخرین میں سے ابونصر فارابی اور ابوبشر متی بن یونس نے اس کی شروح لکھیں۔ نیز ابن المقفع، ابن بہریز، الکندی، اسحٰق بن حنین، احمد بن الطیب، الرازی وغیرہ نے اس کی (قاطیغوریاس کی) مختصرات و جوامع تیار کیں۔

لیکن جہانتک "مابعد الطبیعہ" (جو کتاب الحروف اور الالٰہیات کے نام سے مشہور تھی) کا تعلق ہے، اس قسم کا بہت ہی کم کام ہوا۔ پہلے اسطاث نے کندی کے واسطے عربی میں ترجمہ کیا تھا، پھر اسحاق بن حنین نے بارھویں مقالے تک ترجمہ کیا، بارھویں مقالے کا ترجمہ یحیٰی بن عدی نے کیا۔

متقدین میں سے دو شخصوں کی مابعد الطبیعہ کی شروح زیادہ مشہور تھیں: اسکندر افرودیسی اور ثامسطیوس کی۔ اسکندر افرودیسی کی شرح مابعد الطبیعہ کے گیارھویں مقالہ (مقالۃ اللام) کا حنین بن اسحاق نے سریانی میں ترجمہ کیا تھا جس سے ابو بشر متی بن یونس نے عربی میں ترجمہ کیا۔ ثامسطیوس نے بھی مقالہ اللام کی تفسیر لکھی تھی۔ اس کا بھی ابو بشر متی بن یونس نے عربی میں ترجمہ کیا تھا۔ اس سے پہلے شملی نے ترجمہ کیا تھا۔ تیسرے شارح مسلمانوں میں سوریانوس مشہور تھا، اس نے اس کتاب کے مقالۃ الباء کی تفسیر لکھی تھی یہ بھی عربی میں ترجمہ ہوئی [مگر ابن الندیم مترجم کا نام نہیں بتا صرف اتنا کہتا ہے کہ اس نے اس کا ایک نسخہ یحیٰی بن عدی کے ہاتھ کا لکھا ہوا دیکھا تھا[1]]

مگر "مابعد الطبیعہ" کے جوامع و مختصرات کا ابن الندیم کا ذکر نہیں کرتا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے زمانہ (۳۷۷ھ) تک یا تو کسی نے ان کو تیار نہیں کیا تھا یا وہ تو مشہور نہیں ہوئی تھیں۔ اور ابن الندیم کے علم میں نہیں آئیں۔ صرف ابن ابی اصیبعہ نے ثابت بن قرہ کی تصانیف میں "مابعد الطبیعہ" کے ایک مختصر "اختصار کتاب مابعد الطبیعہ" کا نام لیا ہے[2]۔ لیکن چونکہ ابن الندیم نے اس اختصار کا کوئی ذکر نہیں کیا ہے اس لیے قیاس اس بات کا مقتضی ہے کہ اسے شہرت حاصل نہیں ہو سکی۔ ظاہر ہے جو کتاب بغداد ہی میں گمنام رہی ہو وہ سینکڑوں میل کا سفر کر کے بخارا کہاں پہنچی۔

بہر حال "مابعد الطبیعہ ارسطو" کا کوئی تفاقی اختصار (*Analysis*) مرتب نہیں کیا گیا۔ چنانچہ فارابی "اغراض مابعد الطبیعہ" کے مقدمہ میں پہلے تو یہ بتاتا ہے کہ قدماء نے [اور متاخرین

---

[1] الفہرست لابن الندیم ص ۳۵۲ [2] طبقات الاطباء جلد اول ص ۲۱۸

نے بھی] مابعد الطبیعہ کی تفسیر و ایضاح کا کما حقہ اہتمام نہیں کیا یا اگر کیا تو ان کی تصانیف دستبرد حوادث کا شکار ہوگئیں:

ثم لا یوجد للقدماء کلام فی	پھر اس کتاب کی شرح کے سلسلے میں قدماء کا کوئی
شرح هذا الکتاب علی وجهه	کلام اس نہج پر نہیں پایا جاتا جس طرح دوسری
کما هو لسائر الکتب بل ان وجد	دیگر کتابوں کی شرح کے سلسلے میں ملتا ہے۔ اور اگر
فلمقالة اللام لاسکندر غیر	پایا جاتا ہے تو صرف مقالۃ اللام کی شرح ملتی ہیں
تام ولثامسطیوس تاماً واما	جنمیں سے ایک اسکندر افرودیسی کی ہے جو نامکمل
المقالات الاخر فاما ان لم تشرح	ہے اور دوسری ثامسطیوس کی جو مکمل ہے۔ رہے
واما ان لم تبق الی زماننا علی	دوسرے مقالات تو یا تو ان کی شرح لکھی ہی نہیں
انه قد یظن اذا نظر فی کتب المتأخرین	گئی یا ہمارے زمانہ تک باقی نہیں رہی حالانکہ
من المشائین ان الاسکندر	جب متاخرین مشائیہ کی کتابوں میں دیکھا جاتا ہے
کان قد فسر الکتاب علی التمام [1]	تو یہ خیال کیا جاتا ہے کہ غالباً اسکندر افرودیسی
	نے کامل کتاب کی تفسیر لکھی تھی۔

اس کا نتیجہ تھا کہ مابعد الطبیعہ کا مطالعہ کرنے والے شدید غلط فہمیوں میں مبتلا تھے، چنانچہ فارابی کہتا ہے:۔

فلذلک نجد اکثر الناظرین	اسی وجہ سے ہم اس کتاب کا مطالعہ کرنے والوں
فیه یتحیر ویضل [2]	میں سے اکثر کو مبتلائے حیرت اور گم کردہ راہ پاتے ہیں۔

مابعد الطبیعہ کے "الالٰہیات" کے نام سے مشہور ہونے کی بنا پر عوام میں یہ بھی خیال تھا کہ اس کتاب میں باری تعالےٰ اور مفارقات کے بارے میں ذکر ہوگا۔ مگر مقالۃ اللام کو چھوڑ کر اس میں یہ مباحث نہیں ہیں، اس لیے جب عام شائقین اس کتاب میں یہ مسائل نہ دیکھتے تو انھیں بڑی مایوسی ہوتی۔ فارابی لکھتا ہے۔

[1] اغراض مابعد الطبیعہ مطبوعہ مصر ص ۳۱ [2] ایضاً ص ۳۱

ان کثیرا من الناس سبق الی وهمهم ان نحوی هذا الکتاب ومضمونه هو القول فی الباری سبحانه وتعالی والعقل والنفس وسائر ما یناسبها وان علم ما بعد الطبیعة وعلم التوحید واحد بعینه .... (ولکن) نجد اکثر الکلام فیه خالیا عن هذا الغرض بل لا نجد فیه کلاما خاصا بهذا الغرض الا الذی فی المقالة الحادیة عشرة منه التی علیها علامة اللام[1]

بہت سے لوگوں نے یہ گمان کیا ہے کہ اس کتاب کا مضمون باری سبحانہ و تعالیٰ، عقل، نفس اور دیگر متعلقہ مباحث کا بیان ہے اور یہ کہ علم ما بعد الطبیعہ اور علم التوحید بعینہ دونوں ایک ہی ہیں .... (لیکن) ہم کتاب ما بعد الطبیعہ کے بیشتر حصہ کو اس مقصد سے خالی پاتے ہیں بلکہ ہمیں اس میں اس خاص موضوع پر کوئی بحث نہیں ملتی سوائے گیارہویں مقالے کے جس کی علامت لام ہے (یعنی سوائے مقالۃ اللام کے)

یہ صورت حال تھی جو بعد کے زمانہ میں بھی برقرار رہی، چنانچہ شیخ کے بعد بھی ما بعد الطبیعہ کے تلخیص و اختصار کا کام صرف دو شخصوں نے کیا۔ ایک ابن رشد نے جس کی "تلخیص ما بعد الطبیعہ" شائع ہو چکی ہے۔ اور دوسرے موفق الدین عبد اللطیف بغدادی نے جس کی تصانیف میں ابن ابی اصیبعہ نے "مختصر فیما بعد الطبیعہ" کا نام لیا ہے۔[2]

اس کے بعد شیخ (بو علی سینا) کا مسائل الٰہیات میں پریشان ہونا اور آخر کار اس کے فہم و تحصیل سے مایوس ہو جانا فطری تھا۔ جیسا کہ وہ کہتا ہے

فما کنت افهم ما فیه والتبس علی غرض واضعه حتی اعدت قراءته

[1] اغراض ما بعد الطبیعہ ص ۳۱ [2] طبقات الاطباء جلد ۲ ص ۲۱۳

اربعین مرة وصارلی محفوظا وانا مع ذالک لا افہمہ ولا المقصود بہ“

ر اس نے مابعد الطبیعہ کو سمجھا اور اس کے اغراض و مقاصد سے واقفیت بہم پہنچائی تو ایسی ہی کتاب سے پائی ہوگی جس میں مابعد الطبیعہ کا خلاصہ اور تجزیہ (Analysis) کیا گیا ہوگا اور یہ کتاب ی کی "اغراض مابعد الطبیعہ" تھی۔ چنانچہ فارابی اس کے مقدمہ میں اس بات کی تفصیل کے بعد کہ نے مابعد الطبیعہ کی تفاسیر نہیں لکھیں یا لکھیں تو مشہور نہیں ہوئیں، اپنا ارادہ بتاتا ہے۔

ونحن نرید ان نشیر الی الغرض	ہم چاہتے ہیں کہ ان مقاصد کی طرف اشارہ کریں جنکے
الذی فیہ والی الذی یشتمل علیہ	واسطے کتاب تصنیف ہوئی ہے اور نیز مقالہ جسکا
کل مقالۃ منہ	مقصد تبیین و توضیح پر مشتمل ہے بیان کریں۔

کے بعد وہ کہتا ہے کہ علوم کی دو قسمیں ہیں: علوم جزئیہ جن کا موضوع بعض موجودات یا بعض موہومات ت اور علم کلی جو ان امور سے بحث کرتا ہے جو تمام موجودات کو شامل ہیں جیسے وجود، وحدة، تقدم و تاخر وغیرہ۔

اس تمہید کے بعد وہ ان مختصر لفظوں میں متداول مقالات دوازدہ گانہ کا خلاصہ

فھذہ جمیع الاشیاء التی یبحث	یہ ان مباحث کی فہرست ہے جو اس علم مابعد
عنھا فی ھذا العلم (اغراض مابعد الطبیعہ)	الطبیعہ میں بیان کیے جاتے ہیں۔

عنوان سے دیتا ہے اور بتاتا ہے کہ ہر مقالے میں کیا کیا مباحث ہیں۔ اور ان کی غرض کیا ہے۔

ظاہر ہے اس اختصار و تجزیہ کے پڑھ لینے کے بعد شیخ کا مابعد الطبیعہ کے اغراض و مقاصد پر مطلع ہو جانا ر مطالب کتاب کو سمجھ لینا تھوڑی دیر کا کام تھا اور ایسا ہی ہوا بھی جیسا کہ وہ لکھتا ہے:

"واسرعت قرأتہ فانفتح علی فی الوقت اغراض ذالک الکتاب“

ان تفصیلات و تصریحات نیز تقابلی مطالعہ کے بعد کوئی شک نہیں رہتا کہ جس کتاب سے شیخ نے فارابی کی مابعد الطبیعہ سمجھا تھا وہ فصوص نہیں تھی" بلکہ اس رسالہ کا نام اغراض مابعد الطبیعہ ہے۔

فارسی شاعری

اور

فن تنقید

از مولانا عبدالسلام ندوی مرحوم

مولانا حمید الدین صاحب مرحوم نے ایک موقع پر یہ تنقیدی فقرہ لکھا ہے کہ

"ہر قوم اور ہر زبان کے اسالیب بیان مختلف ہوتے ہیں، اس لیے ہر قوم کی شاعری اور انشاء پردازی کی تنقید کا صحیح طریقہ یہ ہے کہ خود اس قوم کے اصول و قواعد کا لحاظ رکھا جائے ورنہ بہت سی تنقیدی غلطیاں سرزد ہوں گی، جیسا کہ متاخرین ائمۂ بلاغت نے عربی زبان کے اسالیب بیان کو نظرانداز کرکے اس قسم کی تنقیدی غلطیاں کیں۔"

اس بنا پر فارسی شاعری کی تنقید کا صحیح طریقہ تو یہ تھا کہ خود ایرانیوں کے اسلوب بیان کو پیش نظر رکھکر اس پر تنقید کی جاتی، لیکن افسوس ہے کہ ایران میں اگرچہ ہزاروں ادیب انشاء پرداز اور شاعر پیدا ہوئے، تاہم کسی نے خاص ایرانیوں کے اسلوب بیان اور فارسی شاعری کی لفظی و معنوی خصوصیات کو پیش نظر رکھکر فارسی شاعری کے تنقیدی اصول مرتب نہیں کیے، چنانچہ بدیع الزماں بشرویہ ای خراسانی نے موجودہ زمانے میں شعرائے ایران کا جو مبسوط تذکرہ لکھا ہے اس کے دیباچہ میں اس کا ماتم ان الفاظ میں کیا ہے:

براے انتخاب میزانے ادبی و معیاری علمی مقرر دارد کہ ابیات را بداں تواں سنجید

ونیک را از بد باز شناخت و این معیار جز علم بلاغت نیست و ہنوز بلاغت زبان پارسی مدون نشدہ ولے قریب صفت سال است کہ خود برائے استخراج قواعد این فن تتبع کتب لغات سرگرم است و بسیاری از قواعد آنرا استخراج و تقریر کردہ اما ہنوز جرأت و فرصت تالیف نیافتہ است لابد در انتخاب با صول این فن کہ تا اندازہ متداول ومشہور است متمسک گشت"[1]

اس کی اصلی وجہ یہ ہے کہ فارسی شاعری نے ابتدا ہی سے کوئی مستقل حیثیت اختیار نہیں کی بلکہ شعرائے ایران نے اہل عرب کے کلام کو پیش نظر رکھکر شعر کہنا شروع کیا اور ان کی تقلید کو فخر سمجھنے لگے، چنانچہ منوچہری اپنے ایک معاصر پر اپنی ترجیح اس طرح ثابت کرتا ہے۔

من بسے دیوان شعر تازیاں دارم زبر　　　تو ندانی خواند الاھبی بصحنک فاصبحین

یعنی مجھکو عرب کے متعدد دیوان ازبر یاد ہیں اور تو سبعہ معلقہ کا یہ قصیدہ بھی نہیں پڑھ سکتا جس کا مطلع یہ ہے" الاھبی بصحنک فاصبحین"

منوچہری نے ابوالغیض کے قصیدے پر ایک قصیدہ لکھا ہے اور قصیدہ کے خاتمے میں اس کا اعتراف کیا ہے

بر آں وزن این شعر گفتم کہ گفت است

ابوالغیض اعرابی باستانی　　　سالقاک واللیل ملقی الجران

غراب رسوخ علی غصن بان

اگر انھوں نے اس معاملے میں شعرائے جاہلیت کی روش اختیار کی ہوتی تو یقیناً ان کے کلام کا تنقیدی معیار موجودہ معیار سے زیادہ بلند ہو جاتا، لیکن فارسی شاعری نے چوتھی صدی میں

---

[1] دیباچہ سخن و سخنوران جلد اول

فروغ حاصل کیا اور اس زمانے میں عربی شعراء کی توجہ زیادہ تر صنائع و بدائع پر تھی اور ان ہی صنائع و بدائع کو پیش نظر رکھکر عربی زبان میں فن تنقید پر کتابیں لکھی گئی تھیں، اس لیے جس طرح ایرانی شعرا نے شاعری میں متاخرین شعراے عرب کی پیروی کی اسی طرح انھوں نے تنقید کے اصول بھی عربی زبانوں کی تنقیدی کتابوں سے اخذ کیے۔ اس لیے ان کے تنقیدی اصول اصطلاح وہی ہیں جو عربی کی تنقیدی کتابوں میں مذکور ہیں، فرق صرف یہ ہے کہ عربی کی تنقیدی کتابوں میں اہل عرب کے اشعار مثال میں لائے گئے تھے اور یہ لوگ فارسی شعرا کے اشعار مثال میں پیش کرتے ہیں۔

بہرحال فارسی زبان میں فن شعر پر جو کتابیں لکھی گئیں ان کا ایک حصہ تو عروض و قافیہ سے تعلق رکھتا ہے، مثلاً غایۃ العروضیین، کنز القافیہ، خجستہ نامہ، جو شعراے دور غزنویہ میں ابوالحسن علی البہرامی السرخسی کی تالیف ہیں۔ اسی طرح ابو منصور قیم بن ابراہیم القاینی المعروف بزرجمہر اور ابوعبد اللہ قرشی اور امام حسن قطان نے بھی فن عروض و قافیہ پر کتابیں لکھی تھیں، اور ان کتابوں سے معلوم ہوتا ہے کہ اہل ایران نے بحور و اوزان میں صرف اہل عرب کی تقلید نہیں کی تھی بلکہ بہت سی بحریں خود بھی ایجاد کی تھیں، لیکن ان کا ایک حصہ خاص طور پر صنائع و بدائع اور فن تنقید سے تعلق رکھتا ہے اور غالباً اس موضوع پر سب سے پہلے فرخی المتوفی ۴۲۹ھ نے ترجمان البلاغۃ کے نام سے ایک کتاب لکھی اس کے علاوہ ابو محمد عبد اللہ بن محمد الرشیدی السمرقندی نے فن شعر میں زینت نامہ کے نام سے ایک کتاب لکھی اور احمد بن محمد المنشوری السمرقندی نے صنعت تلون پر ایک مختصر سا رسالہ لکھا اور خود رشیدی نے اس کی شرح کی جس کا نام کنز الغرائب رکھا۔ ان سب کے بعد رشید الدین وطواط المتوفی ۵۷۳ھ نے صنائع و بدائع پر "حدائق السحر فی دقائق الشعر" کے نام سے ایک کتاب لکھی جو اس موضوع پر بہترین کتاب سمجھی جاتی ہے، ان سب کے بعد ساتویں صدی میں دو کتابیں اور لکھی گئیں جن میں ایک کا نام معیار الاشعار اور دوسرے

کا المعجم فی معاییر اشعار العجم ہے۔ پہلی کتاب صرف علم عروض و قوافی پر ہے اور عجم کے بعد لکھی گئی ہے اگرچہ اس کے مصنف کا اصل نام بحث طلب ہے، تاہم اس میں شبہہ نہیں کہ وہ ایک ایسے شخص کی تصنیف ہے جو فن منطق و فلسفہ سے کافی واقفیت رکھتا ہے۔ اور اسی حیثیت سے اس نے اس کتاب کے شروع میں شاعری پر منطقیانہ حیثیت سے ایک تاریخی بحث کی ہے جس سے شاعری بالخصوص فارسی شاعری کی بہت سی تنقیدی خصوصیات معلوم ہوتی ہیں، اس لیے ہم اس کتاب کی شرح میزان الافکار کو پیش نظر رکھکر ان مباحث کا خلاصہ نقل کرنا مناسب سمجھتے ہیں،

شعر منطقیوں کے نزدیک تخئیلی اور موزوں کلام کو کہتے ہیں، جس سے دل میں انبساط و انقباض کی کیفیت پیدا ہو، لیکن شعرائے عرب و عجم کی اصطلاح میں وزن کے ساتھ شعر کے لیے قافیہ بھی ضروری ہے، لیکن تخئیل بجائے خود محاکات کا نام ہے، جس کے معنی کسی چیز کی نقل اتارنے کے ہیں اور محاکات کی یہ قوت یا تو فطری ہوتی ہے، جس طرح طوطی آواز کی اور بندر لوگوں کی حرکات و سکنات کی نقل کرتا ہے، یا عادی جیسے بعض لوگ مشق و مہارت سے کسی جانور کی آواز یا کسی شخص کے حرکات و سکنات کی نقل کرتے ہیں، یا فنی جیسے شاعری اور مصوری۔

شاعری میں محاکات کا ذریعہ تین چیزیں ہیں:

ایک آواز اور لہجہ جیسے سخت لہجہ غصہ کی اور نرم لہجہ لطف و محبت کی محاکات کرتا ہے۔ دوسرے وزن کہ بعض اوزان غصہ اور بعض اوزان وقار کی محاکات کرتے ہیں۔ تیسرے خود کلام مثلاً بعض مصور ایسی تصویر کھینچتے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک شخص یا تو ایک کام کرنا چاہتا ہے یا کر چکا ہے، اسی طرح شاعر بھی صرف موجود چیز کی محاکات نہیں کرتا بلکہ معدوم اشیا کی محاکات بھی کرتا ہے، اور یہ تینوں چیزیں ایک جگہ جمع بھی ہو سکتی ہیں اور ایک دوسرے سے الگ بھی ہو سکتی ہیں۔

تخییل یا تو خود الفاظ سے پیدا ہوتی ہے اور اسی کا نام فصاحت ہے، مثلاً

چو فردا بر آید بلند آفتاب

من و گرز و میدان و افراسیاب

یا معنی کی ندرت سے، مثلاً

نگر پریشم جانے است اینکہ حیث از جفت خوشی نیاید تا پارۂ زجان نبرد

تشبیہ و استعارہ بھی لفظی محاکات ہیں،

محاکات میں چار وجوہ سے نقص پیدا ہوتا ہے:

ایک تو یہ کہ خود ایک چیز کی تصویر ناقص کھینچی جائے، مثلاً تیر کی صفت میں یہ مصرعہ

دوندہ چو آہو پرندہ چو مرغ

کہ تیر ہرن اور چڑیا سے زیادہ تیزی کے ساتھ جاتا ہے۔ اس لیے اس تشبیہ نے اس کی حرکت کی ناقص تصویر کھینچی ہے۔

دوسرے یہ کہ کوئی ضروری لفظ چھوڑ دیا جائے، مثلاً اس مصرع میں

زبانش در بیان ہمچو یمانی

یمانی سے شمشیر یمانی مراد ہے، لیکن اس ضروری لفظ کو چھوڑ دیا گیا ہے۔

تیسرے یہ کہ ایک ممکن غلط بیانی سے کام لیا جائے، مثلاً اس مصرع میں

از لالہ رنگ و بوے بشوخی ربودۂ

خوشبو کی نسبت لالہ کی طرف غلط ہے، کیونکہ لالہ کے پھول میں خوشبو نہیں ہوتی۔

چوتھے یہ کہ ایسی غلط بیانی کی جائے جو محال ہو، مثلاً اس مصرع میں

ہلال دار رخ دشمنش گرفتہ خوف

کیونکہ ملال کے لیے حزن محال ہے۔

حکماے یونان کے نزدیک تخییل شعر کی حقیقت میں داخل ہے اور تخییل کے بغیر شعر کا وجود ہی نہیں ہو سکتا، لیکن عرب و عجم کے شعراء کے خیال میں وہ شعر کی حقیقت میں داخل نہیں اور شعر کا وجود تخییل کے بغیر بھی ہو سکتا ہے، البتہ تخییل سے شعر کی خوبی اور بھی زیادہ نمایاں ہو جاتی ہے۔

وزن ایک ذوقی اور فطری چیز ہے اور چونکہ ہر قوم کی فطرت اور ہر قوم کا ذوق مختلف ہوتا ہے اس لیے ہر قوم کے اوزان شعریہ مختلف ہوتے ہیں۔

یونانیوں کے نزدیک قافیہ شعر کے لیے ضروری نہیں ہے بلکہ قدماے ایران کے نزدیک بھی ضروری نہ تھا، چنانچہ ایک شاعر نے جس کا نام حیقتوسی تھا فارسی زبان میں ایک کتاب لکھی ہے جس میں بہت سے غیر مقفی اشعار جمع کیے ہیں، البتہ شیخ بو علی سینا کے نزدیک قافیہ شعر کا ایک ضروری جزو ہے۔

وزن اور قافیہ کے متعلق اہل عرب و عجم کا جو اختلاف ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ عربی کے الفاظ میں ثقل وگرانی اور فارسی کے الفاظ میں خفت اور سبکی پائی جاتی ہے، جس کے بہت سے وجوہ ہیں، اس لیے ثقیل وگراں اوزان عربی کے لیے اور خفیف و سبک اوزان فارسی کے لیے موزوں ہیں، یہی وجہ ہے کہ بعض اوزان ایک زبان کے لیے مخصوص ہو گئے ہیں، اور اگر کسی دوسری زبان کا شاعر اس زبان میں شعر کہے تو وہ ناموزوں معلوم ہوگا، مثلاً شیخ سعدی کا یہ شعر جو عربی کی مخصوص بحر بسیط میں کہا گیا ہے، بظاہر ناموزوں معلوم ہوتا ہے

دانی کہ چہ گفت مرا آں بلبل سحری　　　تو خود چہ آدمئی کز عشق بیخبری

عربی اور فارسی کے قوافی میں جو اختلاف ہے اس کی بنیاد بھی یہی ہے لیکن اس تمہیدی بحث کے سوا اصل کتاب کو فن تنقید سے کوئی تعلق نہیں بلکہ اس کے تمام مباحث فن عروض

وقافیہ تک محدود ہیں لیکن المعجم فی معاییر اشعار العجم اس سے بہت زیادہ جامع و مکمل ہے اور اس میں فن عروض و قافیہ کے ساتھ فن تنقید کو بھی مستقل طور پر شامل کرلیا گیا ہے اور اس سے پہلے عربی و فارسی میں فن تنقید پر جو کتابیں لکھی گئی تھیں سب کی سب اس کتاب کے مصنف کے پیش نظر تھیں، اس کا ایک بڑا ماخذ تو وہی رشید الدین وطواط کی کتاب حدائق السحر ہے، جس کی نسبت اس کتاب کے مصحح مرزا محمد بن عبد الوہاب قزوینی اس کتاب کے مقدمہ میں لکھتے ہیں کہ

از مقایسۂ کتاب حدائق السحر با این کتاب معلوم میشود کہ آن یکے از مآخذ و مصادر عمدۂ شمس قیس بودہ است در تالیف قسمت دوم این کتاب و بسیارے از مطالب و شواہد شعریۂ آن عیناً منقول از حدائق السحر است (بدون تصریح بنقل) و ہر چند حدائق السحر را بر المعجم فضل تقدم بل تقدم فضل ثابت و نمایان است لکن ثانی را بر اول از چند راہ مزیت و رجحان است یکے آنکہ المعجم بر جمیع فنون ثلثہ شعریہ یعنی عروض و قوافی و نقد الشعر محتوی است و حدائق السحر مشتمل است بر فن اخیر فقط دیگر اختصار و ایجاز حدائق السحر و اشباع کافی و بسط وافی المعجم، دیگر آنکہ رشید وطواط در استشہاد بابیات غالباً بیک یا دو بیت کہ فقط عین محل شاہد و مالا بد منہ مورد بحث است اقتصار کردہ و شمس قیس غالباً قصائد طویل و قطعات و غزلیات کامل بتمامہا ایراد نمودہ است و این مسئلہ با ملاحظہ اینکہ بدبختانہ غالب اشعار شعراے متقدمین و متوسطین بلکہ خود نام شعرا نیز بکلی از میان رفتہ است در منتہی درجہ اہمیت است کما لا یخفی

لیکن حدائق السحر کے علاوہ عربی زبان کے تنقیدی ماخذ بھی اس کے پیش نظر تھے، مثلاً وہ ایک موقع پر لکھتا ہے:۔

بسیار چیزہا بود کہ بذوق در توان یافت و از ان عبارت نتوان کرد چنانکہ

ابراہیم موصلی می گوید روزے محمد امین مرا از دو شعر پرسید کہ کدام بہتر است و ہر دو بہم نزدیک بود الا آنکہ در یکے لطفے بذوق درمی یافتم کہ از آن عبارت نمی توانستم کرد گفتم این شعر بہتر است گفت وجہ ترجیح این بر آن چیست، گفتم این یک بلطفے مخصوص است کہ طبع برآن گواہی می دہد و زبان از آن تعبیر نمی تواند گفت راست میگوئی کہ گاہ گاہ دو اسپ می افتد کہ ہرچہ بشان فراہت است در ہر دو می یابیم و دو کنیزک می آرند کہ ہرچہ اوصاف حسن و جمال است در ہر دو مشاہدہ می کنیم و چون آن را انتقاس حاذق می نمائیم اسپے را بر دیگرے ترجیح می نہد و کنیزکے را بر دیگرے مزیت می دہد و چون از وجہ رجحان و مزیت این بر آن می طلبیم آنچہ بکثرت دربت و طول ممارست از افراد بیع و شرا دواب و ارقاء بذوق یافتہ است در عبارت نمی تواند آورد[1]

اور یہی واقعہ کسی قدر تغیر کے ساتھ موازنہ بحتری و ابو تمام میں بھی مذکور ہے۔[2] اسی سلسلے میں لکھتا ہے

باید دانست کہ نقد شعر و معرفت رکیک و رصین و غث و سمین آن بشعر نیک گفتن تعلق ندارد و بسیار شاعر باشد کہ شعر نیکو گوید و نقد شعر چنانکہ باید نتواند و بسیار ناقد شعر باشد کہ شعر نیک نتواند گفت و یکے از فضلاے کلام و امراے کلام را پرسیدند کہ چرا شعر نمی گوئی گفت از بہر آنکہ چنانکہ میخواہم کہ آید نمی آید و آنچہ فراز می آید نمی خواہم و بیشتر شعرا بر آن باشند کہ نقد شعر شاعران مجید توانند کرد و خبر ایشان را نرسد کہ در رد و عیب آن سخن گوید و این غلط است از بہر آنکہ میل شاعر در نظم سخن ہمچون استاد نساج است کہ جامہ منقوم باقسام نقوش مختلف و شاخ و برگہاے لطیف و گزارشہاے دقیق

---

[1] المعجم ص ۳۴۱ [2] موازنہ بحتری و ابوتمام ص ۲۰۶ - ۲۰۷

و دوا ہاے شیریں چدآں پدید آرد اما رفعت آں جز سمساراں و بزازاں کہ جامہاے پیش بہا از ہر نوع و متاع ہر ولایت بدست ایشان بسیار گذشتہ باشد نتوانند کرد وجز ایشان ندانند کہ لائق خزانہ بادشاہ و شائستہ کسوت ہر نوع از طبقات بزرگاں کدام باشد و ہیچ کس جولاہ رانگوید کہ بہاے ایں جامہ بکن و جولاہ اگر بہاے جامۂ خویش کند از حساب ریسمان و آبریشم و زر رشتہ و روزگار عمل خویش در نتواند گذشت ولطف جامہ و شیرینی و زیبائی آں نتواند دانست الا کہ بزازی کردہ باشد...

و شعر فرزند شاعر است چوں بیتے چند گفت ہر گونہ کہ آمد اگرچہ داند کہ کمتر از ابیات دیگر افتادہ است از خویشتن نیاید کہ گفتہ و پرداختہ خویش را باطل کند..... اما ناقد را دل نسوزد بر شعر دیگراں کہ نہ او خاطر سوزانیدہ است در نظم و ترتیب الفاظ و معانی آں پس ہرچہ نکو باشد اختیار کند و ہرچہ رکیک باشد بگذارد۔"

اور بعینہ یہی مفہوم کتاب العمدہ میں بھی مذکور ہے،[1] جس کی مزید توضیح شمس قیس نے کردی ہے،

ان اقتباسات سے معلوم ہوتا ہے کہ شمس قیس نے اصول تنقید پر جو کچھ لکھا ہے وہ بعینہ عربی کی تنقیدی کتابوں کی نقل ہے، اور اس نے فارسی شاعری اور فارسی زبان کی خصوصیات کو پیش نظر رکھکر نئے اصول قائم نہیں کیے ہیں، بلکہ عربی کی تنقیدی کتابوں میں جو اصول مذکور تھے ان میں بھی کمی کردی ہے، مثلاً قدامہ نے نقد الشعر میں شعر کے تمام انواع واقسام میں سے صرف مدح، ہجو، غزل، مرثیہ، تشبیہ اور وصف کے تنقیدی اصول بیان کیے ہیں، اور ابن رشیق نے کتاب العمدہ میں ان کے ساتھ اور بھی بعض انواع مثلاً فخر

---

[1] کتاب العمدہ جلد اول ص ۵،

وعید وانذار، اعتذار وغیرہ کا اضافہ کیا ہے لیکن شمس قیس نے ان میں سے صرف مدح، غزل اور تشبیہ کو لیا ہے، اور ہجو، مرثیہ اور وصف وغیرہ کو بالکل نظرانداز کردیا ہے،

ان تنقیدی کتابوں کے علاوہ تنقید کا ایک اور وسیع ذخیرہ بھی موجود تھا، اس لیے اگر اس کو یکجا فراہم کردیا جاتا تو تنقید کے اور بھی بہت سے اصول قائم ہوسکتے تھے لیکن بدقسمتی سے شمس قیس نے اس کو بالکل چھوڑ دیا، اور صرف وہی اصول بیان کیے جو صنائع وبدائع کی کتابوں میں مذکور تھے، چنانچہ خود لکھتا ہے:

"واگرچہ متقدمان شعرا، دریں باب تدقیقات کردہ اند وہر اندک مایہ تغیرے اکہ در نظم الفاظ وتنسق معانی افتد عیبے شمردہ ونامے نہادہ ما دریں تالیف بر آنچہ استادان صنعت گفتہ اند اقتصار کنیم"[1]

صرف صنائع وبدائع کی کتابوں کی تخصیص نہیں بلکہ اس نے عربی زبان کی اور بھی بہت سی تنقیدی کتابوں کو پیش نظر رکھا ہے، مثلاً ہم اوپر لکھ آئے ہیں کہ علامہ ثعالبی نے متنبی کے کلام پر جو تنقیدیں کی ہیں ان میں اس کے یہ معائب بتائے ہیں کہ اس کے مبالغے حد اعتدال سے گذر جاتے ہیں، وہ بعض مواقع پر نہایت بدتہذیبی اور بے ادبی سے کام لیتا ہے، اور اس کے متعدد اشعار سے اس کی بداعتقادی اور بے دینی کا اظہار ہوتا ہے، انہی اصول کو پیش نظر رکھکر شمس قیس نے بھی فارسی شعرا کے کلام پر تنقید کی ہے، چنانچہ لکھتا ہے:

کہ در بعضے از اوصاف مدح وہجا وغیرآں چنداں غلو کنند کہ بحد استحالت عقلی رسد یا ترک ادبی شرعی را مستلزم بود"

اور اس کی بہت سی مثالیں دی ہیں جن میں بعض یہ ہیں:

---

[1] المعجم ص ۲۵۳

کلمہ ترسم "را دو نیمہ کردہ است و"س" را قافیہ درس ساختہ و"یم" را از آخر
ترسم با دل مصراع دوم بردہ و شک نیست کہ این چنین معنی قبیح باشد اما چون
در اشعار پارسی این چنین تفریقات الا در نظمے کہ بسبیل ہزل و ظرافت گویند نہفتہ چنانکہ
شاعرے گفتہ است

شادمان باش مجلس ستو فی مشرق حمید دین امجو

دوسرے موقع پر لکھتا ہے

تفریع آنست کہ شاعر وصفے آغاز کند بصنعت نفی و گوید نیست فلاں چیز
کہ چنین و چنین است بہتر از فلاں یا خوشتر از فلاں و این صنعت در اشعار عرب
بسیار است و اما در اشعار عجم چناں باشد کہ صنعت نفی در تشبیہ تفضیل بکار دارند
چنانکہ گفتہ اند

سبز دریا کہ بر آشوبد و بر خیزد موج کہ زہیم غرقش خلق بو ندانند دوا
زعطا بخش تر از خواجہ کہ خوشنودہ بود آں وزیر ملک مشرق تاج الامرا

و این صنعت در شعر پارسی رونقے ندارد

عربی شاعری کے تنقید نگاروں نے شعر کے جو محاسن و معائب قرار دیے تھے، اشعار عرب سے ان کی جزئی مثالیں تو پیش کردی تھیں لیکن کوئی ایسا مکمل قصیدہ نہیں پیش کیا تھا جو شعر کے تمام معائب سے پاک ہو اور اس کو فن تنقید کا بہترین نمونہ قرار دیا جاسکے لیکن شمس قیس نے اس قسم کو ایک مستقل صنعت قرار دیا اور اس کا نام "تفویف" رکھا اور اس کی یہ تعریف کی

تفویف آنست کہ بنا شعر بر وزنے خوش لفظے شیریں و عبارتے متین و قوافی
درست و ترکیبے سہل و معانی لطیف نہند چنانکہ با فہام نزدیک باشد و دور ادراک

واستخراج آن باندیشۂ بسیار و امعان فکر احتیاج نیفتد وازاستعارات بعید و مجازات شاذ و تشبیہات کاذب تجنیسات متکرر خالی باشد و ہر بیت در لفظ و معنی بنفس خود قائم بود جز از روے معانی در تنسیق کلام بدیگرے محتاج و بر آں موقوف نباشد و الفاظ و قوافی در مواضع خویش متمکن باشد و جملہ قصیدہ یک طرز و یک شیوہ بود و عبارت گاہ بلند و گاہ پست نشود و معانی گاہ متسق و گاہ مضطرب نگردد و مجاورت الفاظ و لیاقت آں بیکدیگر مرعی باشد و از غرائب الفاظ و مہجورات لغۃ الفرس در آں مستعمل نباشد بلکہ از صحیح و مشہور لغت دری و مستعملات الفاظ عربی کہ در محاورات و مراسلات پارسی گویان نامثل مندوال باشد مرکب بود۔(ص ۲۹۸)

اور اس کی مثال میں فارسی شعرا کے قصیدے کے قصیدے پیش کر دیے ہیں جن کو ہم بخوف طوالت قلم انداز کرتے ہیں۔

ان دونوں کتابوں کے علاوہ تنقید کا ایک بڑا ذخیرہ خود فارسی شعرا کے کلام میں بھی مل سکتا ہے۔ چنانچہ مولانا شبلی مرحوم شعر العجم جلد چہارم میں لکھتے ہیں کہ

رشک و حسد ایک عام خاصہ ہے۔ شعرا بھی اس سے بری نہیں ہو سکتے تھے، جب کوئی شاعر کسی دربار میں زیادہ کامیاب ہو جاتا تھا تو اور شعرا کو رشک ہوتا تھا، اور یہ رشک اشعار میں ظاہر ہوتا تھا، اور اس طرح شاعرانہ معرکہ آرائیاں شروع ہو جاتی تھیں، عنصری سلطان محمود کے دربار کا ملک الشعرا اور تمام شاعروں کا افسر تھا تاہم اتنی بات پر کہ غضائری رازی کے دو شعر پر محمود غزنوی نے دو توڑے دلوا دیے، عنصری نے غضائری کے قصیدے کا رد لکھا غضائری نے قصیدہ ہی میں رد الرد لکھا، ان قصیدوں میں اس تفصیل سے اعتراض و جواب ہیں کہ گویا علمی رسالے ہیں۔

قدسی کا ایک قصیدہ ہے

عالم از نالۂ من بے تو چناں تنگ فضا است   کہ سپند از سر آتش نتواند برخاست

شیدا نے اس قصیدہ کے ایک ایک شعر کا رد لکھا اور اسی بحر و قافیہ میں لکھا. میر الٰہی جوشنا نے محاکمہ کیا اور وہ بھی ان ہی قافیوں میں ہے، نظیری نیشاپوری نے عرفی کے اس قصیدہ پر

بیا کہ با دلم آں میکند پریشانی

اعتراضات کیے ہیں، اور قصیدہ ہی میں اعتراضات کو رد کیا ہے. لیکن افسوس ہے کہ یہ تمام قصائد ہمارے سامنے موجود نہیں ہیں اس لیے ہم یہ نہیں بتا سکتے کہ ان اعتراضات و جوابات کی نوعیت کیا ہے؟ حال کے ایک تذکرے میں غضائری کے حال میں لکھا ہے کہ

درشکرگذاری سلطان قصیدۂ . . . ساخت و بغزنیں فرستاد ایں قصیدہ معروف بمفصل و بر عشت و سیصد بیت مشتمل است و در ابتداے آں دو بیت در فضائل خود گفتہ بعد در صورت نحو از عطا محمود در شکرگذاری می کند و مدح را بآخریں درجہ غلو میرساند و در آنجا گفتگوہاے خود و حاسداں را منظوم ساختہ و در آخر ایں قسمت بشعراے دربار محمود طعنہ می زند، عنصری ایں قصیدہ را جواب گفت و ایرادہاے بروے گرفت و اشتباہات لفظی و معنوی را در تعیین کرد، غضائری دوبارہ قصیدۂ سرود و اعتراضات عنصری را کہ غالب آں درست و بجا ست بخیال خود رد کرد و با اینکہ خود دریں بیت

ہر آنکہ کوتہ کرد از مدیح شاہ زباں   دراز کرد برو شیر آسماں چنگال

براے شیر آسماں چنگال فرض کردہ بر ایں بیت عنصری

ہمی کہ بزم تو بیند بر آیدش دنداں   اجل کہ تیغ تو بیند بریزدش چنگال

اعتراض کرد و گفت

و استخراج آں باندیشۂ بسیار و امعان فکر احتیاج نیفتد و از استعارات بعید و مجازات شاذ و تشبیهات کاذب و تجنیسات متکرر خالی باشد و ہر بیت در لفظ و معنی بنفس خود قائم بود جز از روے معانی در تنسیق کلام بدیگرے محتاج و بر آں موقوف نباشد و الفاظ و قوافی در مواضع خویش متمکن باشند و حال قصیده یک طرز و یک شیوه بود و عبارت گاه بلند و گاه پست نشود و معانی گاه متسق و گاه مضطرب نگردد و محاورت الفاظ و لیاقت آں بیکدیگر مرعی باشد و از غرائب الفاظ و مهجورات لغة الفرس در آں مستعمل نباشد بلکه از صحیح و مشهور لغت دری و مستعملات الفاظ عربی که در محاورات و مراسلات پارسی گویان متداول باشد مرکب بود۔ (ص ۲۹۸)

اور اس کی مثال میں فارسی شعرا کے قصیدے کے قصیدے پیش کر دیے ہیں جن کو ہم بخوف طوالت قلم انداز کرتے ہیں۔

ان دونوں کتابوں کے علاوہ تنقید کا ایک بڑا ذخیرہ خود فارسی شعرا کے کلام میں بھی مل سکتا ہے۔ چنانچہ مولانا شبلی مرحوم شعر العجم جلد چہارم میں لکھتے ہیں کہ

رشک و حسد ایک عام خاصہ ہے۔ شعرا بھی اس سے بری نہیں ہو سکتے تھے، جب کوئی شاعر کسی دربار میں زیادہ کامیاب ہو جاتا تھا تو اور شعرا کو رشک ہوتا تھا، اور یہ رشک اشعار میں ظاہر ہوتا تھا، اور اس طرح شاعرانہ معرکہ آرائیاں شروع ہو جاتی تھیں، عنصری سلطان محمود کے دربار کا ملک الشعرا اور تمام شاعروں کا افسر تھا تاہم اتنی بات پر کہ غضائری رازی کے دو شعر پر محمود غزنوی نے دو توڑے دلوا دیے، عنصری نے غضائری کے قصیدہ کا رد لکھا غضائری نے قصیدہ ہی میں رد الرد لکھا، ان قصیدوں میں اس تفصیل سے اعتراض و جواب ہیں کہ گویا علمی رسالے ہیں۔

قدسی کا ایک قصیدہ ہے

عالم از نالۂ من بے تو چناں تنگ فضا است کہ سپند از سر آتش نتواند برخاست

شیدا نے اس قصیدہ کے ایک ایک شعر کا رد لکھا اور اسی بحر و قافیہ میں لکھا، منیر[؟] لاہوری نے محاکمہ کیا اور وہ بھی ان ہی قافیوں میں ہے، نظیری نیشاپوری نے عرفی کے اس قصیدہ پر

بیا کہ باد لم آں میکند پریشانی

اعتراضات کیے ہیں، اور قصیدہ ہی میں اعتراضات کو رد کیا ہے۔ لیکن افسوس ہے کہ یہ تمام قصائد ہمارے سامنے موجود نہیں ہیں اس لیے ہم یہ نہیں بتا سکتے کہ ان اعتراضات و جوابات کی نوعیت کیا ہے؟ حال کے ایک تذکرے میں غضائری کے حال میں لکھا ہے کہ

درشکر گذاری سلطان قصیدۂ ... ساخت و بغزنیں فرستاد ایں قصیدہ معروف مفصل و بر غشت و سیصد مشتمل است و در ابتدائے آں دو بیت در فضائل خود گفتہ بعد در صورت نہی از عطائے محمود در شکر گذاری می کند و مدح را بآخریں درجہ غلو میرساند و در آنجا گفتگوئے خود و حاسداں را منظوم ساختہ و در آخر ایں قسمت بشعرائے دربار محمود طعنہ می زند، عنصری ایں قصیدہ را جواب گفت و ایرادہائے بروئے گرفت و اشتباہات لفظی و معنوی اور تعیین کرد، غضائری دوبارہ قصیدۂ سرود و اعتراضات عنصری را کہ غالب آں درست و بجا ست بخیال خود رد کرد و با آنکہ خود دریں بیت

ہر آنکہ کوتہ کرد از مدیح شاہ زباں دراز کرد بر او شیر آسماں چنگال

برائے شیر آسماں چنگال فرض کردہ بر ایں بیت عنصری

ہوا کہ بزم تو بیند بر آیدش دنداں اجل کہ تیغ تو بیند بریزدش چنگال

اعتراض کردہ گفت

گر بشہر تو باشد بشہر ا نبود ہوائے باد زداں و فضائے با چنگال[1]

لیکن ہمارے نزدیک غضائری کا اعتراض بالکل صحیح ہے، ہوا کے لیے دانت ثابت کرنا نہایت دور از کار استعارہ ہے، جو عربی اور فارسی کے کسی شعر میں نہیں آیا ہے، موت کے لیے اگرچہ کنایۃً مناسب الفاظ کے ساتھ عربی شعرا نے چنگل ثابت کیا ہے لیکن اس شعر میں اس قسم کے مناسب الفاظ نہیں آئے ہیں، اس کے برخلاف غضائری نے پہلے آسمان کو شیر کہا ہے، پھر اس کے لیے چنگل ثابت کیا ہے۔

شیدا نے قدسی کے قصیدے پر جو اعتراضات کیے ہیں اس کے چند اشعار تذکرہ مراۃ الخیال میں نقل کیے ہیں۔ قدسی کے قصیدہ کا مطلع یہ تھا:

عالم از نالۂ من بے تو چناں تنگ فضاست ... کہ سپند از سر آتش نتواند برخاست

اس پر شیدا اس طرح اعتراض کرتا ہے:

نالہ در سینہ ہوائیست کہ بے قصد رود ... چونکہ از سینہ ہوا گیر شد از جنس ہواست

عالم از وے نشود تنگ ولیکن ز ملال ... خلق عالم گر از و تنگ نشیند رواست

خود گرفتم کہ جہاں تنگ شد از نالۂ تو ... کہ ز تنگی نظر از چشم نیارد برخاست

نیست ترتیب دو مصراع بہم ربط پذیر ... کہ سیاق سخن از ہر دو باندیشہ جداست

تنگی عالم از نالہ کیفیت اوست ... کہ جہاں تنگ ز اندوہ شدہ بر اہل است

تنگی جاز کجا تنگی اندوہ کجا ... بیشتر از تن و جاں تفرقہ ہم پیداست

لیکن شیدا کا یہ اعتراض بالکل غلط ہے اور جو شخص کسی قصیدہ کے ایک ایک شعر پر اعتراض کرے گا اس کے اعتراض اسی قسم کے ہوں گے ممکن ہے کہ قدسی اور غضائری نے ا۔

---

[1] سخن و سخنوراں جلد اول ص ۱۰۹

بزرگواری کند رکمال قدرت خویش — نه ایزداست دچواید و ترنگ نه بے ہماست

زہے تقویت دین نہادہ صدانگشت — آ ترید بیضاست دست موسی را

چون ہوا سردی بدرد جامے کاشانہ — مصحف اساغر و محراب امیخانہ

اس آخری شعر کے بعد لکھتا ہے:

"این جملہ ناشایستہ است و دلیری بر شریعت و دلیل کنندہ بر بے اعتقادی شاعر

دفتور ر قوت صدق او در دین نعوذ باللہ من الضلال بعد الہدیٰ۔"

شاعری کے جو اقسام شمس قیس کے زمانے تک پیدا ہو چکے تھے ان میں سب سے زیادہ

متداول اور ترقی یافتہ صنف قصیدہ کی تھی اور اس صنف کے تنقیدی اصول اس نے قدامہ

کی نقد الشعر اور زیادہ تر ابن رشیق کی کتاب العمدہ سے لیے ہیں اور ہم ان تنقیدی

اصول کو اسی کے الفاظ میں بیان کرتے ہیں۔

(۱) در ابتدا در مطالع قصید، لفظ متکرہ و سخن ناخوش آیندہ آرد و در سوال

و استعطاف طریق ادب مرعی ندارد و از نسیب و تشبیب با نچہ مقصود است

بروجہے جمیل و شیوہ ہائے مناسب نقل نکند۔

اما مطلع ناپسندیدہ چنانکہ شاعر گفتہ است

نیست ترا در زمانہ ہیچ نظیر — ہست برئے تو چشم خلق قریر

وکلمہ نیست دنیا شد و نماند واشال آن ابتدا قصائد را نشاید

اگر اس قسم کے ناشائستہ الفاظ آجائیں تو قصیدہ کی گریز میں اس کی تلافی کر دینی چاہیئے

مثلاً انوری کہتا ہے

خراب کردہ بیکبارہ بخل کشور جود — نماند در صدف کرمات گوہر جود

اور یہ مطلع نہایت نامناسب اور ناپسندیدہ ہے لیکن گریز میں معشوق کی زبان سے اس نے اس کی تلافی کردی ہے

بخشم گفت کہ چندیں برسم بے ادباں — گوئے مرثیۂ جود در برابر جود

(۲) واما تخلص قبیح آنست کہ از غزل و تشبیب بمدح ممدوح چناں نقل کند کہ گوئی استعانت می کند بدو در ادراک مراد از معشوق چنانکہ شاعر گوید

نمی برم امید از وصل زیرا واثقم کز تو — بتو رفیق شہنشاہی مراد خویش بر دارم

(۳) اما ترک ادب در سوال و استعطاف آنست کہ از ممدوح بالحاح و ابرام چیزے طلبد و خویشتن را بعنوان آداب و انواع ہنر بستاید و استحقاق خویش انواع عواطف و اصناف عوارف را باز نماید آنکہ تقصیر در حق وے را از فضل او بممدوح نسبت کند چنانکہ شاعر گفت

چو من صاحب ہنر در خدمت تو — چرا باید کہ باشد ضائع و خوار

وازیں زشت تر دیگرے گفت است

چو من کسے بر تو گر نہ مال و جاہ بود — چرا گذارد زعمرو چرا کشد خواری

ویا از مخدوم چیزے معین چوں غلامے یا اسپے یا چیزے دیگر کہ مخدوم را بداں التفاتے بیشتر تواند بود خواہد چنانکہ شاعر گوید

عیدی و نوروزی از شہ ہیچ نستانم مگر — از گیر خاص و ترکی درج و گوہر میاں

وایں جنس سوال دلیل وقاحت شاعر و تنگ طبعی او باشد

(۴) حسن مطلع آنست کہ شاعر مطلع ہر شعرے لائق مقصود خویش نہد و ابتدا بکلمات مستکرہ نکند الا کہ مرثیہ یا ہجو باشد و در آں نیز آنچہ نیست با آں حال جمیل تر

لہ المعجم ص ۲۹۶

دستور تر بود مطلع سازد و در غزل و تشبیب قصائد مدح نام غلامے یا زنے نبرد تا کہ معلوم باشد کہ ممدوح را باں اسم متعلقے نیست و مطالع اغزال از الفاظ عذب دائق سازد

و از ابتدارات ناپسندیدہ یلفرج است

اے سرافراز عالم اے منصور اے بصدرتو اختلاف صدور

ممدوح رابنام خواندہ است لصنعت نہ او نشاید کہ ممدوح را گویند اے فلان مگر در چیزے کہ در آں صفت مدح باشد چنانکہ اے پادشاہ عالم و اے صدر جہاں

و از مقاطع ناپسندیدہ ازرقی گفتہ است

مباد گوش تو بے بانگ رود سال بسال مباد دست تو بے جام بادہ ماہ بماہ

دریں دعا دو عیب است یکے معنوی و یکے لفظی، اما معنوی آنست کہ گفتہ است ہمیشہ در بطالت باش و ہرگز مباد کہ نہ بنزل و بیکاری مشغول باشی و چنانکہ وجوہ مدائح باید کہ چیزے از فضائل نفسانی باشد عمدہ ادعیہ ممدوح باید کہ بحصول سعادت نفسانی بود

و عیب لفظی آنست کہ گفتہ است مباد گوش تو و مباد دست تو و ایں سخت ناپسندیدہ است و باید کہ شاعر مجید و کاتب فاضل نظم و نثر خویش را از الفاظ و ذوات وجہیں کہ چوں آنرا از قرینہ جدا کنی قبیح باشد پاک دارد

قصائد کی ابتدا میں جو عاشقانہ اشعار لکھے جاتے ہیں ان کو نسیب کہتے ہیں تشبیب اگرچہ اس سے مختلف ہے لیکن عام طور پر شعرا ان دونوں میں فرق نہیں کرتے بلکہ قصائد کی ابتدا میں جو غیر عاشقانہ اشعار مثلاً زمانے کی شکایت، اور سفر وغیرہ کی مشکلات کے متعلق

کے جاتے ہیں ان کو بھی تشبیب ہی کہتے ہیں، بایںہمہ قصائد کی ابتدا میں جو عاشقانہ اشعار کہے جائیں ان میں آزادی کے ساتھ حسنِ ادب اور موقع و محل کا لحاظ رکھنا بھی ضروری ہے اسلئے

اگرچہ شعراء را در باب نسیب است مطلق است تا ہر وصف کہ خواہند از فنون عشقیات و انواع تشوقات تقدیم کنند الا آنکہ رعایت ادب در جملہ ابواب لازم باشد و نسیب ہر مدح کہ باید کہ لائق آں افتد و آنچہ رضی نیشاپوری گفتہ است

شراب حاضر و دلبر ندیم و من مخمور ‏‏ چو نشستہ ام از عشرت و طرب مہجور

خدایگان شریعت بزرگ سیف الدین ‏‏ کہ جہل گشت بیمن زبانِ او مقہور

کسے را کہ خدایگان شریعت و پناہ ملت خوانند نسیب مدح او بشراب و مستی و صبوح لائق نباشد۔

بہرحال شمس قیس نے تنقیدی حیثیت سے جو کچھ لکھا ہے وہ کوئی نئی چیز نہیں ہے بلکہ عربی زبان کے ناقدین فن نے جو کچھ لکھا تھا بعینہ اسی کی نقل ہے، البتہ اس نے ان کی مثالیں فارسی شعرا کے کلام سے دی ہیں اور جابجا عربی اور فارسی اشعار کے درمیان موازنہ بھی کیا ہے، مثلاً ایک موقع پر لکھتا ہے:

استادان صفت گفتہ اند کہ شعر چناں می باید کہ ہر بیت بنفس خویش مستقل باشد و حز در ترتیب معانی و تنسق سخن یکدیگر محتاج نباشد، پس ہر چند ایں احتیاج و تعلق بیشتر بود بیت معیب تر باشد و فی الجملہ ایں معنی در اشعار عرب بیشتر تواند بود برائے آنکہ در شعر تازی می افتد کہ از یک کلمہ بعضے قافیت مصراع اول می شود و بعضے اول مصراع دوم چنانکہ گفتہ اند

لمن ابلٌ للاظعان ولّت ام ترى ‏‏ م مقفر اوحش منهم ودرس

(ص ۲۶۰)

قصیدے میں کچھ غلطیاں کی ہوں لیکن ہم یہ تسلیم نہیں کر سکتے کہ دونوں نے قصیدہ کا ہر شعر غلط کہا ہوگا۔

نظیری نے عرفی کے قصیدے پر جو اعتراضات کیے ہیں ان کو مولانا شبلی نے شعر العجم حصہ سوم میں نقل کیا ہے، عرفی نے اپنے قصیدے میں کہا تھا کہ میرا قصیدہ کسی غلط خواں سے نہ پڑھوایا جائے ورنہ میرا بھی وہی حال ہوگا جو کمال اسمٰعیل کا ہوا تھا، اس پر نظیری اعتراض کرتا ہے کہ خانخاناں کی مجلس میں جانور بھی سحبان ہیں اس لیے یہ اندیشہ کرنا کمال حماقت ہے۔

دگر کہ گفت مبادا ز راوی شعرم — دریں قصیدہ برو زکمال بنشانی

ترا کہ فضل بحدے بود کہ در بزمت — طیور وقت ترنم کنند سحبانی

کمال جہل و بلاہت بود کہ طعنہ زند — بنقص ما یہ کج فہمی و غلط خوانی

عرفی نے خانخاناں کے مدحیہ قصیدے میں ابوالفتح کی مدح بھی لکھی تھی، اس پر نظیری اعتراض کرتا ہے کہ ابوالفتح کی آپ کے سامنے کیا حقیقت ہے؟ وہ آپ ہی کا ساختہ پرداختہ ہے، اس لیے آپ کے ذکر کے ساتھ اس کا ذکر موزوں نہیں۔

دگر نبود ز شرط ادب در آوردن — بسلک مدح تو مدح حکیم گیلانی

گر او بفضل فلاطون است بر کشیدۂ تست — بود بعقرب کیاں اعتبار یونانی

اگرچہ سایہ ز رفعت زمین فرد گیرد — ولے نہد بہ پئے آفتاب پیشانی

عرفی نے خانخاناں کی مدح میں لکھا تھا کہ ابوالفتح کے غصہ کا بادل جب برستا ہے تو لوگ تیری محافظت کی بارانی ٹوپی ڈھونڈھتے ہیں، نظیری کا اعتراض یہ ہے کہ خانخاناں کے شاہانہ تاج کو کلاہ بارانی نہیں کہنا چاہیے تھا۔

دگر چو ابر در افشاں شود کسے نکند — کلاہ پادشہی را کلاہ بارانی

اگرچہ کشور چیں پر ز نقش مانی بود — خراب گشت بصورت بجاست نے مانی

یہ شعر عرفی کے اس شعر کے جواب میں ہے

ذخیرۂ ہند از من کہ مانی از صورت تمتّے برم از وے کہ صورت از مانی

اعتراض یہ ہے کہ اب نہ مانی موجود ہے نہ اس کی بنائی ہوئی تصویریں، اس لیے عرفی نے ممدوح کو مانی سے کیوں تشبیہ دی،

ان اعتراضات کو نقل کرکے مولانائے مرحوم لکھتے ہیں کہ

"ان اعتراضات کی جو وقعت ہے ناظرین خود اندازہ کرسکتے ہیں"

اور درحقیقت جن اعتراضات کی بنیاد بغض و عناد اور رشک و حسد پر ہو ان کی کیا وقعت ہوسکتی ہے؛ تاہم اس سے انکار نہیں ہوسکتا کہ فارسی شاعری کا کوئی دور نقادانِ شعر سے خالی نہ تھا اور فارسی شاعری نے تنقید کے ساتھ ساتھ ترقی کی ہے، شعرائے ایران کے تذکرہ میں متعدد اشعار ملیں گے جن کا مشغلۂ زندگی ہی تنقیدی معرکہ آرائیاں تھیں، اگرچہ یہ معرکہ آرائیاں کبھی کبھی بدزبانی اور ہجوگوئی کی طرف منجر ہوجاتی تھیں، چنانچہ فوقی یزدی، شفائی اور وحشی وغیرہ کی ہجوؤں کی بنیاد بھی یہی ہے، لیکن اکثر یہ باہمی چشمک شاعری کی ترقی کا سبب ہوتی تھی۔

شعراء کے علاوہ جو امراء و سلاطین شعرا کے مربی و سرپرست تھے وہ بھی نقاد ہوتے تھے، ایک بار خاقانی نے شروان شاہ کو یہ شعر لکھ بھیجا۔

وشتے دو کہ در برم گیرد یا دشاتے کہ در برش گیرم

شروان شاہ نے کہلا بھیجا کہ "چہ اہر دو نخواست" یعنی دو چیزوں میں سے ایک کیوں مانگی؟ خاقانی نے ایک مکھی کے بال و پر نوچ کر بھیج دیئے کہ میں نے "یادشاتے" لکھا تھا، مکھی نے ایک نقطہ دے کر با کو یا بنا دیا۔

بادشاہ وسپاہیانہ حیثیت سے مشہور ہے، لیکن تزک میں اپنے زمانہ کے تمام شعراکا ذکر کیا ہے اور ہر ایک کی نسبت اس قدر صحیح رائیں دی ہیں کہ کوئی ماہر فن اس سے اچھی تنقید نہیں کرسکتا، مثلاً علی شیر جو جامی کا مربی تھا اس کے فارسی کلام کی نسبت لکھتا ہے:

"دیوان فارسی ہم ترتیب کردہ ودرو فانی تخلص کردہ، بعضے ابیات او بد نیست ولے اکثر سست و فرود اند۔"

کامی کی نسبت لکھتا ہے:

"اگرچہ بعضے ابیات او طورے واقع شدہ، اما مضمون ایں مثنوی واستخوان بندی او بسیار کاواک وخراب است۔"

اکبر نے بارہا اساتذہ کے اشعار پر نکتہ چینیاں کیں اور نقادان فن نے اس کی تنقید کی داد دی۔ ایک دفعہ کسی نے فغانی کا یہ شعر پڑھا:

مسیحا یار و خضرش ہمرکاب و ہم عنان عیسیٰ فغانی آفتاب من بدیں اعزاز می آید

اکبر نے برجستہ اصلاح دی:

فغانی شہسوار من بدیں اعزاز می آید

کیونکہ ہمرکاب و ہم عنان کی مناسبت سے شہسوار کا لفظ زیادہ موزوں تھا، اگرچہ فغانی نے بھی آفتاب کا لفظ عیسیٰ کی مناسبت سے استعمال کیا تھا، کیونکہ عام طور پر مشہور ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور آفتاب دونوں کا مقام چوتھا آسمان ہے۔

ایک دفعہ ایک شاعر نے جہانگیر کی مدح میں قصیدہ لکھکر پیش کیا، مطلع کا پہلا مصرع یہ تھا:

اے تاج دولت بر سرت از ابتدا تا انتہا

جہانگیر نے کہا تم عروض بھی جانتے ہو؟ شاعر نے کہا "نہیں"۔ جہانگیر نے کہا "اچھا ہوا"

ورنہ تمھارے قتل کا حکم ہوتا؟ پھر مصرع کی تقطیع کرکے بتایا کہ دوسرا رکن یوں آتا ہے، دولت بسرت" اور یہ سخت بے ادبی ہے۔

جہانگیر کے زمانے میں منی تخلص ایک شاعر تھا، جو قوم کا کلال تھا، کلالوں کی قوم شاہی درباروں میں دربانی اور چاؤشی کے لیے مخصوص تھی، منی نے بتقریب شاعری نورجہاں بیگم کے ذریعہ جہانگیر کے دربار میں رسائی پیدا کرنی چاہی، جہانگیر نے کہا کہ ان لوگوں کا کام چاؤشی اور سواری کا اہتمام ہے۔ ان کو شاعری سے کیا مناسبت؟ لیکن چونکہ نورجہاں کی خاطر عزیز تھی اجازت دی، منی نے یہ شعر پڑھا۔

منی بگیر یہ سرے دار و لے نصیحت گر کنارہ گیر کہ امروز روز طوفان است

جہانگیر نے کہا" دیکھا وہی اپنے پیشے کی مناسبت"۔

دوسرے موقع پر پھر نورجہاں بیگم نے تقریب کی، منی نے مطلع پڑھا:

من میروم و برق زناں شعلۂ آہم اے ہمنفساں دور شوید از سر راہم

جہانگیر نے ہنسکر کہا" وہ اثر کہاں جا سکتا ہے"؟

جاحظ نے کہا ہے کہ ہر شخص کے کلام میں اس کے ذاتی اخلاق اور ذاتی حالات کی کچھ نہ کچھ جھلک ضرور نظر آتی ہے، اور جہانگیر کی یہ تنقید اسی تنقیدی اصول پر مبنی ہے، اسی خیال کو اگر زیادہ وسعت دیدی جائے تو یہ عام تنقیدی اصول قائم ہوتا ہے کہ ہر قوم کی شاعری اسکے قومی اور ملکی خصوصیات کا آئینہ ہوتی ہے۔

شاہجہاں نے ایک دن دربار میں کہا کہ" مجھکو سکندر پر دو اعتراض ہیں، ایک یہ کہ نوشابہ کے یہاں خود قاصد بنکر گیا، دوسرے یہ کہ اپنے باپ کو مرغی کہا

شدآں مرغ کو خایہ زریں نہاد[1]

---

[1] یہ تمام واقعات مولانا شبلی نے شعر العجم حصہ سوم و چہارم میں لکھے ہیں۔

شیدا نے ایک مطلع کہا تھا :

چیست دانی بادۂ گلگوں مصفا جوہرے　　　حسن را پروردگار و عشق را پیغمبرے

چونکہ اس سے مذہب کی بےحرمتی ہوتی تھی لوگوں نے اسکی اطلاع شاہ جہاں کو دی اور اس نے شیدا کی جلا وطنی کا حکم دیا، اگرچہ یہ حکم مذہبی حیثیت سے دیا گیا تھا لیکن شاعرانہ حیثیت سے بھی نقادان فن نے اس قسم کے بے باکانہ خیالات کو قابل اعتراض قرار دیا ہے، ظفر خاں صوبہ دار کشمیر مرزا صائب کا مربی و سرپرست تھا اور اسکی تنقیدوں سے مرزا کے کلام میں جس طرح ترقی ہوتی تھی، مرزا نے خود ایک قصیدہ میں اسکا اعتراف کیا ہے؛

تو جان ز دخل بجا مصرع مرا دادی　　　تو از فصاحت دادی خطاب سحبانم

فارسی شعرا کے جو تذکرے لکھے گئے ہیں ان میں بھی جابجا تنقیدی نکتے مذکور ہیں، بالخصوص فارسی شاعری کے آخری دور میں یہ ذوق اسقدر ترقی کر گیا تھا کہ مکتب کے بچے بھی بڑے بڑے اساتذہ کے اشعار پر نکتہ چینی کرتے تھے، اور اساتذہ ان کے اعتراض کو تسلیم کر لیتے تھے۔ ایک بار حاجی محمد جان قدسی نے اپنی ایک تازہ غزل مکتب کے ایک ملا کو سنائی، جب اس شعر پر پہنچا

ساقی بصبوحی قدحے پیشتر از صبح　　　برخیز کہ تا صبح شدن تاب ندارم

تو ایک لونڈے نے کہا کہ "اگر جناب "قدحے" کے بجائے "نفسے" کہتے تو صبح سے زیادہ مناسبت پیدا ہو جاتی" قدسی نے اس اعتراض کو صحیح تسلیم کر لیا اور لڑکے کی ذہانت پر حیرت ظاہر کی۔[1] اگر ان تمام تنقیدوں کو جمع کیا جاتا تو فن تنقید کا کافی ذخیرہ فراہم ہو سکتا ہے، حال میں ایک ایرانی تذکرہ نویس نے "سخن و سخنوران" کے نام سے جو تذکرہ لکھا ہے اس میں خصوصیت کے ساتھ یہ تنقیدی شان نمایاں ہے لیکن با اینہمہ فارسی زبان تنقید کی حیثیت سے عربی زبان کا مقابلہ نہیں کر سکتی، فارسی زبان میں ہزاروں شاعر پیدا ہوئے لیکن کسی شاعر کے کلام پر خصوصیت کے ساتھ تنقید کر کے اسکے تمام عیب و ہنر نہیں دکھلائے گئے جیسا کہ متنبی کے کلام پر ثعالبی نے تنقید کی ہے، فارسی زبان کے دو شاعروں کا موازنہ بھی نہیں کیا گیا جیسا کہ عربی زبان میں بحتری اور ابو تمام کا موازنہ کیا گیا ہے۔

---

[1] کلمات الشعرا سرخوش ص ۹۱

شوقی

(جدید عربی ادب کا ممتاز شاعر)

از جناب محمود الحسن صاحب مسلم یونیورسٹی علیگڑھ

(۲)

شوقی کے ادبی و فنی مقام کو متعین کرنے میں اس کے تاریخی، سماجی اور معاشی پس منظر کا جائزہ لینا ضروری ہے، اس نے کن فنی روایات کو اپنی شاعری کا ضروری حصہ بنایا اور کن نظریات سے متاثر ہوا، اس تاثر نے اس کی شاعری میں جو اثرات چھوڑے آیندہ سطور میں انھیں پہلوؤں کا اندازہ کرنا ہے۔

شوقی ایسے دور کی پیداوار ہے جو ایک عہد کو ختم کر رہا تھا اور دوسرے عہد کی صبح طلوع ہو رہی تھی، زندگی اور سماج کا پرانا نقشہ مٹ رہا تھا اور نئے نقشہ کی دھندلی خاکہ کشی بڑی حد تک شروع ہو چکی تھی، ایک ایسے بحرانی اور غیر مستقل دور کے انسان میں جو شاعر بھی ہو، تضاد کا ہونا تعجب کی بات نہیں، کیونکہ ایسے دور میں صبح و شام عقائد و تصورات کے چولے بدلتے رہتے ہیں۔ ایسے دور میں نئے نئے تجربے، تعمیر و تخریب کے نئے نئے ولولے نشو و نما پاتے اور برگ و بار لاتے ہیں، زندگی کی کوئی چول بھی متوازن، معتدل اور حسن آشنا نہیں ہوتی، وہ ارتقا کے عمل میں گذرتی ہوئی اپنی آب و تاب کو بدلتی رہتی ہے، کبھی ایک رہرو کے پیچھے کبھی دوسرے کے نئے نئے جلووں کی کشش مختلف سمتوں میں کھینچتی ہے، شوقی کا عہد کچھ اسی قسم کا تھا، اس لیے اس کے افکار و احساسات کا ابتدائی دور کسی حد تک ہماری توقعات کے خلاف نظر آتا ہے لیکن فنی اعتبار سے اس کے یہاں تدریجی ارتقا اور مخصوص عناصر کی یکسانیت آخر تک نظر آتی ہے، اس نے قدیم ادب کی امتیازی خصوصیات کو

اپنے اندر جذب کرکے ان کو نئی آب دی، اس کو قدیم ادب پر پورا عبور حاصل تھا، چنانچہ اس نے اپنی نظموں اور قصائد میں شعرائے سلف کا تتبع کیا ہے، مثلاً اس کے ایسے قصیدے بھی ملیں گے جو زمین اور مضمون کے اعتبار سے بحتری اور متنبی کے قصیدوں سے ملتے ہوں گے۔ ان میں تشبیہیں اور استعارے بھی ویسے ہی نظر آئیں گے، اس کو بعض لوگوں نے جن میں محمود عقاد اور طٰحسین خاص طور پر قابل ذکر ہیں، ناپسند قرار دیا ہے، مثلاً شوقی اب بھی میدان جنگ کی نقشہ کشی کے وقت گھوڑوں اور تلواروں کی چابک دستی اور تیزی کو اہمیت دیتا ہے، حالانکہ اب زمانہ بندوقوں، ہوائی جہازوں اور مشین گنوں کا ہے، یہ اعتراض جس کی حیثیت کو شاعری کا ذوق رکھنے والے آسانی سمجھ سکتے ہیں، بعض لوگوں کا یہ بھی خیال ہے کہ شوقی نے بنا بنایا نمونہ پایا، اسی پر طبع آزمائی کی، اس میں اسکی ندرت فکر اور اختراعی طبیعت کا کم حصہ ہے، اور یہ بات پُرزور طریقہ سے کہی جاتی ہے، حالانکہ کوئی شاعر ایسا نہیں نکل سکتا جس نے پرانے شعرا کی خوشہ چینی نہ کی ہو اور قدیم شاعروں کی بہترین روایات کو نہ اپنایا ہو، اس دنیا کا تو دستور ہی ہے کہ چراغ سے چراغ جلتا ہے، یہ تو شوقی کے مذاق کی پختگی اور شاعرانہ قدرت کی علامت ہے کہ اس نے پرانی بجلیوں کو اپنی شاعری کے نئے بادلوں میں جگہ دی مگر ساتھ ہی اس کا بھی اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ خیالات کی تعبیر میں شوقی نے جس قدرت اور مہارت سے کام لیا ہے، وہ اس کو بہت ممتاز بنا دیتی ہے، بحتری، ابوتمام اور ابن رومی سے اس نے استفادہ کیا ہے، جس کے نشانات اس کے اشعار میں موجود ہیں، ایک نقاد ڈاکٹر شوقی ضیف لکھتا ہے،

> شوقی کی تقلید تقلید ناکام نہیں، بلکہ کامیاب ہوتی ہے، وہ برابر معنی میں تغیر اور فکر میں ندرت پیدا کرتا رہتا ہے، یہاں تک کہ اسے ایک قیمتی موتی کی شکل میں ڈھال دیتا ہے" شوقی کی تقلید میں نادر الکلامی اور تفوق ہوتا ہے، اور اختراع و نیرنگی ہوتی ہے، وہ جب

کسی خیال کو لیتا ہے تو اسے ہضم کرکے اپنا بنا لیتا ہے اور اس پر اپنی طبیعت کی چھاپ لگا دیتا ہے، وہ دوسرے شعراء کے رنگوں کو اپنا تخلیقی رنگ دے کر انھیں انوکھا پیوند کر دیتا ہے" (شوقی شاعر العصر ج ۱)

لیکن متنبی کا رنگ شوقی کے یہاں زیادہ گہرا ہے، کیونکہ دونوں عرصہ تک ہم مشرب رہے ہیں وہ اپنے عقائد کی چمن بندی کے لیے جن پھولوں کو چنتا ہے اس میں متنبی کے گلستانِ شاعری کے بھی پھول نظر آئیں گے، فلسفہ و حکمت، اخلاق و نصائح، تجربات انسانی متنبی کے قصائد کا لازمی عنصر ہیں، شوقی نے ان سب میں متنبی کا تنہا اتباع ہی نہیں کیا ہے بلکہ اتفاق سے حالات اور مواقع کی یکسانیت نے بھی دونوں کو متحد الخیال بنا دیا ہے، متنبی سیف الدولہ اور کافور کی اور ان کے اعمال و اخلاق کی تصویر کشی کرتا ہے، گو یہ ضروری نہیں کہ اس پر یقین بھی رکھتا ہو بلکہ محض خارجی محرک اس کی جولانی طبع کے لیے کافی ہے، اسی طرح شوقی کو بھی انکے قصائد کے لیے چند محسنین مل گئے جن کی مدح سرائی میں اس نے اپنی قابلیت اور مہارت کو صرف کیا، لیکن یہ ضروری نہیں کہ اس کی یہ مدح خلوص کی بنا پر کی ہو، انسان بعض اوقات ایسے حالات میں مبتلا ہو جاتا ہے جہاں رہ کر وہ اپنے اصلی روپ میں نظر نہیں آتا، یہ دونوں خصوصیتیں شوقی کو متنبی سے بہت قریب کر دیتی ہیں، اسی بنا پر یہ کہنا بیجا نہ ہوگا کہ شوقی کی شاعری میں قدیم شعراء کے صالح اور بہترین عناصر ملتے ہیں، جو عیب نہیں بلکہ شاعر کی اہلیت اور اس کے فن کی وسعت و پختگی کا ثبوت ہیں۔

ان قدیم اثرات کے پہلو بہ پہلو جدید اثرات شوقی کی شاعری کا نمایاں وصف ہیں، شوقی کی علمی و ذہنی تربیت جدید طرز پر ہوئی تھی، اس نے شروع ہی سے فرانسیسی زبان و ادب کی تعلیم حاصل کی تھی، اس کا ایک مفید نتیجہ ہوا کہ فرانسیسی ادب میں جو جدید تجربات اور تازہ خیالات پیش کیے جا رہے تھے، اس نے شوقی کے ذہنی ارتقا پر گہرا اثر ڈالا، اس نے چاہا کہ شاعری کا دامن

کتنا وسیع ہے اور اس میں زندگی کی کتنی حسین اور حقیقی دنیائیں سموئی جا سکتی ہیں۔ اس کا پورا تجربہ اس کو اس وقت ہوا جب اس نے فرانس میں قیام کرکے یہاں کے شعر و ادب کے اساطین سے تعلق پیدا کیا، اس تعلق اور اس استفادہ نے شاعری کے بارے میں اس کے نقطۂ نظر پر اثر ڈالا جس کا ایک فوری اثر یہ ہوا کہ اس نے ایسے موضوعوں پر لکھنا شروع کیا جو عام لوگوں کی دلچسپی کا باعث بن سکیں، چنانچہ "شوقیات" کے چوتھے حصہ میں حکیمانہ اور اخلاقی مضامین کی بیسیوں مثالیں ملیں گی۔ دلچسپی اور نمونہ کے طور پر ایک نظم حاضر ہے:

رأیت فی بعض الریاض قبرة — تطیرابنها به علی الشجرة
وهی تقول یا جمال العش — لا تعتمد علی جناح الهش
وقف علی عود بجنب عودی — وافعل کما افعل فی الصعود
فانتقلت من فنن الی فنن — وجعلت لکل نقلة زمن
کی یستریح الفرخ فی الاثناء — فلا یمل ثقل الهواء
لکنه قد خالف الاشارة — لما اراد یظهر الشطارة
وطار فی الفضاء حتی ارتفعا — فخانه جناحه فوقعا
فانکسرت فی الحال رکبتاه — ولم ینل من العلا مناه
لو تانی نال ما تمنی — وعاش طول عمره مهنی
لکل شیٔ فی الحیاة وقته — وغایة المستعجلین فوته[1]

ترجمہ: ایک باغ میں چنڈول نظر آیا، اسکا بچہ درخت کی اونچائی پر اڑ رہا تھا، ماں نیچے سے کہہ رہی تھی اے جمال آشیاں کمزور بازوؤں پر بھروسہ نہ کر، میری شاخ کے کنارے والی شاخ پر بیٹھ جا، اور بلندی پر جس طرح میں اڑتی ہوں تو بھی پرواز کر، ماں ایک شاخ سے دوسری شاخ پر

---
[1] شوقیات ج ۴،

تھوڑے تھوڑے وقفہ پر پھدکتی رہی تاکہ اس وقفہ میں بچہ آرام کرلے اور ہوا کے دباؤ سے اسکے بازو تھک نہ جائیں لیکن بعد میں بچہ نے ماں کے اشاروں کی مخالفت کی اور شوخی کرنے لگا، وہ فضا میں اڑکر بلند ہوتا گیا مگر بازوؤں نے جواب دیدیا اور تھک کر زمین پر گرپڑا جس سے دونوں بازو ٹوٹ گئے اور وہ اپنی آرزو کی بلندی تک نہ پہنچ سکا۔ اگر وہ توقف اور انتظار سے کام لیتا تو اس کی تمنا پوری ہوجاتی اور زندگی بھر مزے رہتے۔ زندگی میں ہر چیز کا ایک وقت ہوتا ہے (جس میں وہ پوری ہوتی ہے) اور جلدبازوں کے حصہ میں محرومی آتی ہے۔"

اس نظم سے اس بات کا پتہ چلتا ہے کہ شوقی نے ایک نیا approach اختیار کیا ہے جو مغربی ادب کا اثر ہے مگر یہ بھی حقیقت ہے کہ اس میں گہرائی نہیں، اس نے فرانس کی ادبی و علمی گہرائی کو سمجھنے اور اس سے اچھے عناصر اخذ کرنے کی کوشش نہیں کی، اس کے لیے جس صحیح منظم مطالعہ اور عرق ریزی کی ضرورت ہے اگر وہ حاصل نہ ہو تو ایسا شخص نقالی تو کرسکتا ہے مگر اس کی تہ تک نہیں پہنچ سکتا اور نہ اس کو اپنے فکر و شعور کا حصہ بنانے میں کامیاب ہوسکتا ہے، اردو ادب میں محمد حسین آزاد اور حالی کی مثال ہمارے سامنے ہے، ان دونوں بزرگوں نے مغربی ادب سے بہت سطحی طور پر استفادہ کیا، اسی لیے ان کی نظموں کا دائرہ ہلکے پھلکے مسائل تک محدود ہوکر رہ گیا، زندگی کی بڑی حقیقتوں اور گہرائیوں کی طرف انھوں نے توجہ نہیں کی، اس زمانہ میں یورپ میں سیاسی اور علمی ترقیاں اور تبدیلیاں ہورہی تھیں جس سے وہاں کے ادب میں سنجیدگی گرمی اور گہرائی آئی ان لوگوں نے اس کا اثر تو قبول کیا مگر چونکہ ان کے جذبات و خیالات میں آفاقیت نہیں تھی اور اسکے دل انفس و آفاق کے راز آشنا نہ تھے، اس لیے ان کی شاعری بھی اس جہاں سوز آنچ سے خالی ہے، شوقی کا بھی یہی حال ہے، اس کے اشعار سے موسیقیت کی مٹھاس ٹپکتی ہے، مگر ان میں وہ سوز گداز

نہیں جو آورد سحر گاہی سے پیدا ہوتا ہے، اسی بات کو طہٰ حسین نے یوں لکھا ہے:

شوقی اپنے ابتدائی فن میں تہذیب یافتہ ہے اور تہذیب کو چاہتا بھی ہے، اس کے حصول اور اس میں اضافہ کی کوشش بھی کرتا ہے لیکن دوسرے مصری نوجوانوں کی طرح اس نے بھی اکتساب علم کا صحیح راستہ نہیں اختیار کیا، خاص طور پر وہ مصری طلبا جو پیرس میں تعلیم پاتے ہیں، فرانسیسی ادب کے اعلیٰ شاہکاروں کو پڑھنے کے بجائے صرف اس حد تک ان کا ضروری حصہ پڑھتے ہیں، جس کا پڑھنا اوسط درجہ کے مہذب آدمی کے لیے ضروری ہوتا ہے لیکن جہاں تک تہذیبی حسن اور ادب سے مالا مال ہونے کا تعلق ہے اس سے بے بہرہ ہوتے ہیں، شوقی گذشتہ صدی کے آخر میں فرانس گیا تو اس کی بھی یہی حالت ہوئی، جب وہ فرانسیسی شاعروں کا ذکر کرتا ہے تو لامرتین اور اس کی "بحیرہ" کا بھی ذکر آتا ہے، جس کا ترجمہ اس نے عربی میں کیا ہے، اس کے ساتھ "لافونتین" اور اس کی "اساطیر" بھی سامنے آتی ہے، جس کو عربی کا لباس پہنایا ہے، جب وہ فرانسیسی فلاسفہ کا نام لیتا ہے تو اسکی نظر جول سیمون کی فلسفیانہ کاوشوں تک پہنچ کر رک جاتی ہے، اس سے آگے وہ بولدیر فرلین، سولی پریدوم اور مالرمیہ جیسے شعرا کا نام بھی نہیں لیتا، اور فلسفیوں میں تین، رینان اور برجسن کو یاد بھی نہیں کرتا، اس کی وجہ یہ ہے کہ شوقی نے اپنی ذہنی تہذیب کیلئے صحیح طرز عمل نہیں اختیار کیا، وہ فرانسیسی ادب کا وہ حصہ پڑھتا اور اس سے مستفید ہوتا ہے جس کو سمجھنے اور اخذ کرنے میں زیادہ آسانی ہو۔"

مگر یہ ضرور ہے کہ شوقی نے اگرچہ مغربی علوم کی گہرائی اور اس کی صحیح روح تک پہنچنے کی علمی جد و جہد نہیں کی اور اس کو پوری طرح اپنے اندر جذب کر لینے میں کامیاب نہیں ہو، یہ فائدہ ضرور ہوا کہ اس نے شاعری کا رخ موڑنے میں ان عناصر سے تحریک ضرور حاصل

اس کا نمونہ ہمیں ان اشعار میں ملتا ہے جو اس نے دنیا کے بڑے مفکروں، ادیبوں، شاعروں اور سیاستدانوں کی شان میں لکھے ہیں، ان لوگوں کی ادبی و فکری بلندیوں اور انکی خصوصیات کو جس طرح اپنی نظموں میں اجاگر کیا ہے اس سے اس کے ذہن کی راستی اور فکر کی وسعت کا اندازہ ہوتا ہے، اور یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ شاعر نے اس روح کو پالیا تھا جو مختلف زبانوں کے ممتاز ادبی شہ پاروں میں پنہاں ہے، اس نے شکسپیر، ابن سینا، تالستائی، گاندھی، میکجو اور محمد علی پر بہت خوب لکھا ہے، شکسپیر کے بارے میں جو لکھا ہے اس میں اس کی ذہنی اور فنی بلندی و کمال کا اعتراف ہے، شروع میں ناقدین شکسپیر کی طرح اس نے بھی یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ شکسپیر نے انسان اور اس کے دل کے اسرار و رموز کو اپنے ڈراموں کے ذریعہ بیان کیا ہے، اس نے بتایا ہے کہ زندگی خیر و شر کے مدم اور آویزش کا مظہر ہے، اس کے بعد شوقی نے اس کی نفسیاتی باریک بینی، قدرت بیان اور فنکارانہ تصویر کشی کی ہے، اور اس کو اس کے ڈراموں میں مسیحائی طاقت نظر آتی ہے، آخر میں بڑے ہی دلکش انداز میں زندگی، موت اور زندہ رہنے اور مرجانے والے انسانوں کی خصوصیت بتائی ہے، اسکے خیال میں انسان کی دو قسمیں ہیں، ایک وہ جو اپنے اندر محدود اثر، کمزور شخصیت اور کوئی صلاحیت نہیں رکھتے، ایسے لوگ زندگی ہی میں مرجاتے ہیں، دوسرے وہ انسان ہیں جو مرنے کے بعد بھی اپنے افکار، کردار اور عظمت کے سہارے ہمیشہ زندہ رہتے ہیں، پھر وہ ایک دردناک حقیقت کی طرف متوجہ ہوتا ہے اور کہتا ہے کہ اے شکسپیر تو نے اپنے ڈراموں میں قتل و خون کے کتنے ہولناک مناظر کو پیش کیا ہے، بعض ناقد تجھ پر انسان کو بھیڑیے تک پہنچادینے کا طنز کرتے ہیں، مگر ذرا دیکھ روئے زمین کا چپہ چپہ ضعیفوں، ناتوانوں اور مجبوروں کے خون سے لالہ زار بنا ہوا ہے، اگر حق و صداقت کے مددگار روئے زمین پر نہیں رہ گئے تو کیا خاموش زمین کے سینہ میں بھی کوئی مخلوق نہیں بستی جو ظاہر ہو کر عدل و انصاف کی بجھتی ہوئی شمع کو گل ہونے سے بچائے۔ چند اشعار ملاحظہ ہوں:-

یا واصف الدم یجری ھھنا و ھنا | قم انظر الدم فھو الیوم دأماء
لا موک فی جعلک الانسان ذئب دم | والیوم تبدو لھم من ذلک اشیاء
وقیل اکثر ذکر القتل ثم اتوا | ما لا تسعه خیالات و انباء
کانوا الذئاب کان الجھل داءھمو | والیوم علیھم الراقی ھو الداء
ثم اید الحق فی الدنیا الیس لہ | کتیبه منک تحت الارض خرساء
واین صوت نبیه الراسیات له | کما تمايد یوم النار سیناء

ترجمہ:۔ اے خونچکاں داستان کے بیان کرنے والے جو یہاں وہاں بہتا ہے ذرا بیدار ہو کے دیکھ!
آج وہ خون سمندر کی شکل اختیار کر چکا ہے تجھکو اس بات پر ملامت کرتے ہیں کہ تو نے انسانوں
کو خونی بھیڑیا بنا دیا ہے حالانکہ آج یہ چیزیں نگاہوں کے سامنے آرہی ہیں کہا جاتا ہے کہ تو نے
قتل و خونریزی کا ذکر بہت کیا ہے، حالانکہ انسان ایسا خون خرابہ کر رہا ہے جو خیال میں نہیں آسکتا،
وہ لوگ بھیڑیے تھے، ان کی بیماری جہالت تھی لیکن آج ترقی یافتہ انسانوں کو بھی یہی مرض
لاحق ہے، اللہ اور دنیا میں حق کی حمایت کر کہ حق کی حمایت کرنے والا روے زمین پر کوئی
دستہ باقی نہیں رہا، وہ آواز کہاں گئی جس کی گونج سے اونچے اونچے پہاڑ ہل جاتے ہیں جس
طرح ایک دن طور سینا کانپ اٹھا تھا۔

اس پوری نظم میں شوقی نے جن احساسات و خیالات کو پیش کیا ہے اس سے اس کے مطالعہ کی وسعت اور فکر کی گہرائی کا اندازہ ہوتا ہے، اس کی دوسری نظموں میں بھی صالح جذبات، زندگی کی اعلیٰ قدروں اور بلند افکار و خیالات کی ترجمانی ملتی ہے، شوقی کی نظر نے دنیا کے ان انسانوں کے سمجھنے اور پہچاننے میں بھی کوتاہی نہیں کی جو انسانیت کی بقا اور اس کے وقار کی خاطر جیے اور اسی کی خاطر جان دی، مثال میں وہ دردناک مرثیہ ہے جو اس نے مولانا محمد علی مرحوم کی وفات پر

تحریر کیا تھا، شروع میں بیت المقدس کی عظمت و احترام کے ذکر کے بعد سرزمین قدس سے مخاطب ہو کر کہتا ہے:

یا قدس ھیئ من ریاضک ربوۃ لنزیل قربک واحتفل بلقائہ

ھو من سیوف اللہ جل جلالہ اومن سیوف الھند عند قضائہ

توجمہ:۔ اے سرزمین قدس اپنی سرزمین میں آنے والے کے لیے اپنے باغ میں ایک اونچا مقام مہیا اور اس کے استقبال کی تیاری کر، وہ اللہ جل جلالہ کی تلوار ہے یا اپنے فیصلہ کے وقت ہندی تلوار ہے۔

بعد کے چند اشعار میں مولانا محمد علی کے کارناموں اور ان کے اس مقصد کی طرف اشارہ ہے، جس کی خاطر انھوں نے عیش و آرام کو چھوڑا، اور مشرق کے حقوق کی حفاظت اور اس کی آزادی کی جد وجہد کے لیے زندگی وقف کر دی، شاعر نے ان خدمات جلیلہ کی طرف بھی اشارہ کیا ہے جو مولانا محمد علی نے اسلامی ملکوں کی آزادی کے لیے کی تھیں، چنانچہ ترکی کی بقا کے لیے اپنا سب کچھ لٹا دینے پر تیار ہو گئے تھے، اس زمانہ میں ان کی زندگی کا مدعا ان کی آرزوؤں، ان کے خوابوں کا مرکز، ان کے جنوں کی تعبیر ترکی اور ارض اسلام کی حفاظت تھی، شوقی کہتا ہے:

النیل یذکر فی الحوادث صوتہ والترک لاینسون صدق بلائہ

قل لزعیم محمد نزل الاسی بالنیل واستولی علی بطحائہ

فمشی الیک بجفنہ وبما معہ والی اخیک بقلبہ وعزائہ

توجمہ:۔ مشکلات و مصائب کے وقت نیل اس کی آواز یاد کرتی ہے، ترک اس کی جانبازی و جانفروشی کو نہ بھولیں گے، محمد علی تک یہ بات پہنچا دو کہ نیل پر غم طاری ہے جو اس کی وادیوں پر چھا گئے ہیں، وہ اپنے آنسوؤں کی سوغات لیکر تیرے پاس آئی ہے اور تیرے بھائی کی خدمت میں اپنا دل اور تعزیت پیش کرتی،

پوری نظم پڑھنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ شوقی کا دل جو جوانی میں درد و الم سے یکسر خالی تھا، اب

دوسروں کے لیے تڑپنے اور آنسو بہانے کے لیے بے تاب رہنے لگا، وہ اس ضرب سے چیخ اٹھتا ہے جو اعلیٰ انسانی قدروں، آزادی، حریت اور حسن فکر کو پامال کرتی ہو، اور اس کی سطح انسانی زمان و مکان کے پیمانوں سے بہت اونچی ہے، اسے ٹالسٹائی سے عقیدت ہے، گاندھی کے اخلاقی کمالات کا معترف ہے، کیونکہ زندگی کو ہر جگہ بنیادی طور پر ایک ہی مسئلہ سے واسطہ ہے، یعنی خیر و شر کی کشمکش جو ہر انسان کے سینہ میں بالکل ایک جیسی ہے، اس میں کمیت کا فرق تو ہو سکتا ہے، کیفیت کا نہیں، اس کی دھڑکنیں یکساں ابھرتی ہیں اور یکساں لہریں پیدا کرتی ہیں، شوقی کو اس کشمکش کا پورا احساس ہے اور یہ احساس ہی اس کے شعور کی بیداری کی علامت ہے۔

شوقی کی شاعری میں فطری نغمے بھی ہیں جو مغرب کی رومانی شاعری کے اثر کا نتیجہ ہیں لیکن اس میں کائنات کے حسن و جمال سے سرگوشیاں نہیں ملتیں، تاہم اس نے بھی فطرت کے مناظر کھینچے ہیں، وہ اس منظر کشی میں بڑی مہارت اور تخیل کی گلکاری سے کام لیتا ہے، دریاؤں، باغ و راغ، موسم بہار وغیرہ پر اس نے بڑی دلکش نظمیں لکھی ہیں، خاص طور پر "غاب بولینا" طلوع بدر کا منظر، یورپ سے آتے وقت قسطنطنیہ اور یورپ کے مابین مناظر کی تصویر کشی، کوک صو وغیرہ بہترین اور کامیاب نظمیں ہیں، ان نظموں میں تاریخی تلمیحات نے اور زیادہ دلکشی اور وقار پیدا کر دیا ہے۔ بہار کے موسم کی تعریف یوں کرتا ہے:۔

مرحبا بالربیع فی ریعانه   وبانواره وطیب زمانه

رفت الارض فی مواکب آذار   وشب الزمان فی مهرجانه

عاد حلیا براحتیه ووشیا   طول انهاره وعرض جنانه

ترجمہ:۔ موسم بہار کو اس کا شباب مبارک ہو، اور اس کی روشنی و عطر بیزی مبارک ہو، زمین موسم بہار میں لہلہانے لگی اور زمانہ بہار میں جوان ہو گیا، اس کے نہروں کی درازی اس کی ہتھیلیوں کا زیور بن گئی اور اس کے باغوں کی وسعت منقش چادر کی شکل ہو گئی۔

اس نے جدید رجحان سے متاثر ہو کر سائنسی ایجادات مثلاً ہوائی جہاز وغیرہ پر بھی نظمیں لکھی ہیں، اور اسے انسانی ذہن و فکر کی عمدہ ایجاد قرار دیا ہے، ان اشعار میں اس نے مصریوں اور عربوں کو علمی و سائنسی علوم کی تحصیل و تکمیل پر بڑے پر جوش انداز میں ابھارا ہے، وہ ان اچھی اور مفید تبدیلیوں کو پسند کرتا تھا، جو نظام تعلیم میں مغرب کے اثر سے پیدا ہو رہی تھیں، اس نے تاریخی قصصی اور ڈرامائی نظمیں لکھ کر عربی ادب میں جدت و اختراع کا بنیادی دور شروع کیا جو مغربی ادب کی دین ہے، اسی کو مصری نقاد ڈاکٹر شوقی حنیف یوں بیان کرتا ہے۔

"اس کے باوجود ہم اس بات سے انکار نہیں کر سکتے کہ دینی خیالات کا دھارا بھی اس کے اشعار میں بہتا ہے کبھی کبھی وہ قطرہ ہو جاتا ہے اور روانی غیر محسوس ہو جاتی ہے لیکن ہر حالت میں وہ دھارے بہتے ہوئے ملتے ہیں کبھی تاریخی اشعار کے روپ میں اور کبھی قصصی اشعار کی شکل میں"۔

شوقی کی شاعری کا وہ حصہ خاص توجہ کا مستحق ہے، جو ایک طرف مغربی اثر کا نتیجہ کہا جا سکتا ہے، دوسری جانب اس کے بالکل ضد، اسلام کے بین الاقوامی تصور کا عکس ہے، اس نے اپنی شاعری میں مصری قوم اور مصری تہذیب کو متعدد نظموں میں اس انداز سے پیش کیا ہے جس سے یہ شبہہ ہوتا ہے کہ وہ قوم پرستی کا شکار ہے، کبھی یہ دائرہ نہر سویز کو پار کر کے عراق و شام، حجاز و فلسطین بلکہ پورے مشرق اوسط تک پھیل کر عرب قوم پرستی کی شکل اختیار کرتا ہے، اور کبھی خلافت کے پس منظر میں اسلام کی آفاقیت کو تلاش کرتا اور اس کے نغمے گاتا ہے، یہ تضاد اول نظر میں ہر قاری کو کھٹکتا ہے، اس لیے کچھ لوگ اس کو عرب قوم پرستی کا نمایندہ سمجھتے ہیں، جن کا عقیدہ ہے کہ عرب قوم پرستی ہی عربوں کے سارے دکھوں کا علاج ہے، مگر میرے خیال میں شوقی کے مداحوں کی یہ نا سمجھی ہے اور ایسے لوگوں نے شوقی کے ساتھ انصاف نہیں کیا ہے، در اصل انھوں نے شوقی کے ذہنی و فکری ارتقا اور اس کے سیاسی پس منظر کو نہیں سمجھا، اسی لیے ان کو اس کے اشعار میں تضاد نظر آتا ہے، قوم پرستی کا

وہ سیاسی تصور جو یورپ کے صنعتی نظام کی گود میں پھلا پھولا اور جس نے آگے چل کر جوع الارضی کی شکل اختیار کرلی، اس کا کوئی اثر شوقی کے یہاں نظر نہیں آتا، یہ البتہ صحیح ہے کہ وطن کی محبت اور اس سے والہانہ عشق بعد کے دور کی شاعری میں ملتا ہے، جس زمانہ میں وہ اندلس میں جلاوطنی کے دن گذار رہا تھا، اس زمانہ کی شاعری میں وطن کی محبت کا جوش زیادہ نظر آتا ہے، جو بالکل فطری ہے، ورنہ اس سے پہلے اور بعد میں اس کا تصور آفاقی رہا ہے، جو اسلامی اثر کا نتیجہ ہے، اور اس کے دینی و سیاسی تصورات کا بہت گہرا اثر اس کی شاعری میں ملتا ہے، توفیق پاشا اور عباس خدیو کے مدحیہ قصائد میں یہ اثرات زیادہ نمایاں ہیں، وہ عربوں کے قومی تصور کے برخلاف عالم اسلام کی ایک مرکزی، سیاسی وحدت کو جس کے محافظ عثمانی ترک تھے، بڑی عزت و احترام کی نظر سے دیکھتا ہے، اس پر روسیوں کی غارتگری سے وہ بیقرار ہوجاتا ہے، جس سے ان قوم پرست عربوں کی آنکھیں بھی کھل جاتی ہیں، جو "انگریز ساحری" کے دام میں گرفتار ہوچکے تھے، اور سارا عالم اسلام خلافت، ور ترکی کی بقا کو اسلام کی بقا سمجھنے لگا ہے، یورپ کے وہ عزائم جو صلیبی جنگوں میں ناکام ہوچکے تھے اب نئے حوصلوں اور نئی چالوں کے ساتھ ملت اسلامی اور عالم اسلامی کو نیست و نابود کرنے کے درپے ہو رہے تھے، جس نے پورے عرب و عجم کو بیچین کر دیا اور عربوں کو اپنی غلطی کا احساس ہونے لگا، مصر کو انگریزوں نے اپنے استعماری پنجہ میں جکڑ لیا تھا، اور افریقہ کی مسلم ریاستیں فرانس، اٹلی کی مستبدانہ چالوں کا شکار ہوگئی تھیں، اور یورپ اپنی چھپی ہوئی مسلم دشمنی کو عملی شکل دینے پر تل گیا تھا، اس صورت حال کا ایک اثر یہ ہوا کہ اسلامی خلافت سے مسلمانوں کو غیر معمولی ہمدردی پیدا ہوگئی، مصریوں نے کھلے بندوں ترکی کا ساتھ دیا، انگریزوں نے جب خدیو عباس کو تخت سے اتار کر حسین کو سلطان بنایا تاکہ دولت علیہ سے مصر کو روحانی طور سے جدا کر دیا جائے، تو مصری نوجوانوں میں غم و غصہ کی لہر دوڑ گئی، اور سلطان پر متعدد بار حملے کیے گئے، مصری فوجوں نے اسماعیلیہ میں ترکوں پر گولہ باری کرنے سے سختی سے انکار

کر دیا" ابن الرافعی نے اپنا اخبار "الشعب" نکالنا بند کر دیا اور باوجود سلطان کی خواہش کے ترکوں کی حمایت میں دوبارہ جاری نہیں کیا" (الاتجاهات الوطنیہ فی الادب المعاصر حصہ دوم ص ۲۰ ڈاکٹر محمد حسین)

شوقی نے "ترکیات" پر بہت کچھ لکھا ہے، اس سرزمین کے چپہ چپہ سے شاعر کو غیر معمولی عقیدت ہے، جو اسلامی عظمت و شان کا پرچم صدیوں سے اپنے سینے سے لگائے ہوئے تھی اور جو اپنی زندگی کے آخری لمحوں میں بھی اسی ٹمٹاتی شمع کو باد مخالف کے تھپیڑوں سے بچانے کی کوشش کرتی رہی، شاعر کو ترکی سے اس لیے وابستگی نہیں ہے کہ اس سے خلیفہ کی رضا مقصود ہے یا ترکی خون اسکی رگوں میں بھی دوڑ رہا ہے، بلکہ ترکی قوم اور خلیفہ مسلمانوں کے شاندار ماضی کے نگہبان اور اس کی امانت کے سب سے بڑے محافظ تھے، اسی لیے شاعر کو عبد الحمید سے بڑی عقیدت ہے جو اس کے خالص دینی اور اسلامی شعور کا نتیجہ ہے، اس نے اپنے مشہور قصیدہ "صدی العرب" میں جو یونانیوں کی شکست کے بعد لکھا گیا تھا، ترکی قوم کی تعریف یوں کرتا ہے:۔

بسیفک یعلو الحق والحق اغلب ویںصر دین اللہ ایان تضرب

تیری تلوار سے حق غالب ہوتا ہے اور حق ہی کو غلبہ ہوتا ہے، خدا کا دین کامیاب ہوتا ہے، جہاں کہیں بھی اس کی آزمائش ہوتی ہے۔

آخر میں خلیفہ کو مخاطب کر کے کہتا ہے:۔

فلا زلت کهف الدین والهادی الذی الی اللہ بالزلفی له نتقرب

تو ہمیشہ دین کی پناہ گاہ اور ایسا رہنما ہے جس کے ذریعہ ہم خدا سے قربت حاصل کرتے ہیں،

خلافت اسلامی سے اس کے ہر قلبی تعلق کی نمایاں مثال اس کا وہ قصیدہ ہے جو اس نے مصطفی کمال کی شاندار فتوحات سے متاثر ہو کر لکھا ہے، اس میں اس کے حقیقی جذبات پورے طور پر نمایاں ہیں۔

حضرت "دمشق" بنی ایوب فانتبهوا یهنئون بنی "حمدان" فی قلب
ومسلموا الهند والهندوس فی جذل ومسلموا مصر والاقباط فی طرب
ممالک ضمها الاسلام فی رحم وشیجة وحواها الشرق فی نسب

ترجمہ:۔ میں بنی ایوب کے دمشق میں داخل ہوا وہ بیدار ہو کر بنی حمدان کو دل سے مبارکباد دے رہے تھے، ہندوستانی مسلمان اور ہندو سب خوشی سے جھوم رہے ہیں اور مصر کے مسلمان اور قبطی جوش مسرت سے معمور ہیں، ان ممالک کو اسلام نے ایک رشتۂ قرابت میں منسلک اور مشرق کو ایک نسب نے متحد کر دیا ہے۔

مصطفےٰ کمال کے شاندار کارنامے کو سارا عالم اسلام بڑے شوق سے سن رہا تھا، لوگوں کی امیدیں اس شاہین پر لگی ہوئی تھیں، اور یہ امید ہو چلی تھی کہ خلافت آیندہ صحیح بنیادوں پر قائم ہو گی، مگر اچانک ان ساری امیدوں کا خاتمہ ہو گیا، اور اسی شخص نے جو کل تک امیدوں کا مرکز اور نئی صبح کا مبشر تھا، خلافت کے خاتمہ کا اعلان کر دیا، یہ خبر بجلی بنکر درد مند دلوں پر گری اور عالم اسلام پر رنج و غم کے بادل چھا گئے، شوقی نے اس الم انگیز واقعہ کا ماتم کیا ہے:

عادت اغانی العرس رجع نواح ونعیت بین معالم الافراح
کفنت فی لیل الزفاف بثوبه ودفنت عند تبلج الاصباح
ضجت علیک مآذن ومنابر وبکت علیک ممالک ونواح
الهند والهة ومصر حزینة تبکی علیک بمدمع سحاح
والشام تسأل والعراق وفارس امحا من الارض الخلافة ماح

ترجمہ:۔ شادی کے نغمے غم کے نوحے میں بدل گئے اور تجھے فرحت اور سرور کے عالم میں موت کی خبر دی گئی، تو رات کو شبِ عروس کے جوڑے میں تھا کہ تباشیر صبح کے ساتھ ہی تجھے دفن کر دیا گیا، منبر و محراب نے

تجھ پر ماتم کیا اور ہر ملک نے تجھ پر توجہ کی اور آنسو بہائے، ہندوستان تیرے لیے غمگین اور مصر رنجیدہ ہے اور تیری موت پر وہ مسلسل آنسو بہا رہے ہیں، شام وعراق اور فارس فرط الم میں پوچھتے ہیں کہ کیا روئے زمین سے خلافت ختم کر دی گئی!!

شوقی نے مصطفےٰ کمال کی اس جلد بازانہ و ناعاقبت اندیشانہ فیصلہ پر لعن طعن بھی کی ہے، اسے اس کا بھی احساس ہے کہ وہ جس کی تعریف کر چکا تھا اب اسی کی مذمت کرنی پڑتی ہے مگر وہ یہ بھی سمجھتا ہے کہ اس نے مصطفےٰ کمال کی تعریف اس لیے کی تھی کہ اس سے خلافتِ اسلامی کی بقاء واحیاء کی امیدیں وابستہ تھیں۔

مالی اطوقہ الملام وطالما	طوقتہ المانور من امداحی
أأقول من احیا الجماعۃ ملحد	واقول من رد الحقوق اباحی
الحق اولیٰ من ولیک حرمۃ	واحق منک بنصرۃ وکفاحی

ترجمہ:- یہ عجیب بات ہے کہ میں اس شخص کو ملامت کرتا ہوں جس کی تعریف میں عرصہ تک لافانی مدحیہ قصیدے لکھ چکا ہوں، وہ شخص جس نے جماعت مسلین کو زندگی بخشی اسے ملحد کہوں اور جس نے لوگوں کے حقوق دلائے اس کو اباحی کس طرح کہوں، مگر حق کا احترام تیری دوستی سے زیادہ عزیز ہے اور وہ تیرے مقابلہ میں نصرت وحمایت کا زیادہ مستحق ہے۔

شوقی کی شاعری میں ترکیات کا حصہ بڑی فکری اہمیت رکھتا ہے اس میں عقل وجذبہ کا نہایت حسین امتزاج اور عشق وجنون کا درس ہے جو انسان کو فنا سے بقا کی طرف لیجاتا ہے، اسکے بیشتر قصائد اور نظمیں مثلاً مسجد، ایاصوفیا، المرأۃ العثمانیہ، باسفور، کوک صلو، جسر باسفور، حدی العرب، اندلس الجدیدہ، تحیۃ الترک وغیرہ شاعر کے ذہن کی وسعت اور فکری گہرائی کی شاہد ہیں۔

شوقی جب تک محل کی ناز و نعم کی زندگی میں گرفتار تھا، اس وقت تک مصر کی محبت اور مصری عوام کے درد و غم سے اس کو زیادہ تعلق نہیں تھا، وہ عیش و عشرت کے گہوارے میں عوام کی روح فرسا زندگی کا کیسے شعور کر سکتا تھا اس کے ذہن میں یہ کیسے آ سکتا تھا کہ مصری قوم بھی درد و دکھ میں غمخواری کی حق دار ہے، اس کے بھی پیچیدہ سیاسی و سماجی مسائل ہیں، ان کو سلجھانے کے لیے محلات کی محدود فضا نہیں بلکہ غلامین کے خیمے اور تاریک جھونپڑوں کی زندگی کے تجربہ کی ضرورت ہے،

اس دور کے مصر پر نظر ڈالنے سے پتہ چلتا ہے کہ نئی تعلیم کے چرچے نے نوجوانوں میں بیداری پیدا کر دی تھی، ان میں اپنے ملک، اس کی آزادی اور شاندار مستقبل کی فکر پیدا ہو گئی تھی، وہ آنے والے نئے مصر کا نقشہ اپنے ذہن میں بنا رہے تھے، جس میں آزادی، مساوات اور انصاف کا دور دورہ ہوگا تعلیم کی ترقی ہوگی، ملک کی دولت سے سارے طبقے مستفید ہو سکیں گے۔ کسانوں کو آزادی سے کاشت کرنے اور زمین کو اپنی ملکیت سمجھنے کا حق حاصل ہوگا، اس طرح ایک نیا مصر پیدا ہوگا جو بادشاہوں، امرا اور پاشاؤں کا نہیں بلکہ عوام کا ہوگا، یہ خیالات زندگی کے سارے اداروں میں سرایت کر رہے تھے، تعلیم کی اشاعت سے سیاسی بیداری تیزی سے پیدا ہو رہی تھی، انگریزوں کی غلامی سے بیزاری، نفرت و عداوت کی حد تک پہنچ چکی تھی، جب جنگ ختم ہوئی تو شوقی نئے جذبات و خیالات کے ساتھ مصر واپس آیا، یہاں اس نے دیکھا کہ آزادی کی موجیں نیل سے اٹھ کر سارے مصر کو اپنے آغوش میں لے رہی ہیں، ادھر انگریز اپنے اقتدار کی عمر کو دراز کرنے کی ہر ممکن چالیں چل رہے تھے، ان کا ظلم و تشدد شباب پر تھا، مگر قومی تحریک کا جو بیج اعرابی پاشا نے عوام کے دلوں میں بویا تھا وہ برگ و بار لا کر تناور درخت بنتا جا رہا تھا، پورا ملک اضطراب، کشمکش اور ہولناک تصادم کے لیے تیار تھا، ان حالات سے

اعر غیر معمولی طور پر متاثر ہوا، چنانچہ جب آزادی وطن کی جد و جہد نے مسلح بغاوت کی شکل اختیار رلی اور عام خون خرابہ شروع ہوگیا تو شوقی نے ایک مشہور قصیدہ "بعد المنفی" لکھا جو ایک ردمند دل کی آواز ہے،

یا وطنی لقیتک بعد یاس — کانی قد لقیت بک الشبابا
وکل مسافر سیئوب یوما — اذا رزق السلامۃ والایابا
ولو انی دعیت لکنت دینی — علیہ اقابل الحتم المجابا
ادیر الیک قبل وجھی — اذا فھت الشہادۃ المتابا

ترجمہ:۔ اے میرے عزیز وطن مایوسی کے بعد تجھ سے ملا ہوں، تیری ملاقات ایسی ہے گویا تیرے ذریعہ شباب سے ملا ہوں، ہر مسافر کسی نہ کسی دن لوٹتا ہے اگر اس کو سلامتی اور لوٹنے کی توفیق ملے، اگر مجھے کسی دین کی دعوت دیجاتی تو تجھی پر مرنا میرا دین ہوتا اور جب تو بہ استغفار کرتا تو تیری طرف چہرہ ہوتا۔

وطن سے محبت، اس کی عزت، ترقی، آزادی اور خوشحالی کی خواہش ہر انسان میں فطری ہے، شوقی کا وطن تو تہذیب کا گہوارہ تھا، اس کے چپہ چپہ پر ہزارہا برس کی انسانی کوششوں کے نقوش پتھروں کے سینوں میں محفوظ تھے۔ ایسے ملک سے شاعر کو غیر معمولی لگاؤ ہونا ہی چاہیے، اس لگاؤ کا اظہار متعدد قصائد میں بڑے پروقار اور حسین انداز میں ہوتا ہے، چنانچہ شوقی نے اپنی مشہور نظم "ایھا النیل" میں اس کے تاریخی پس منظر کو بڑی تفصیل سے بیان کیا ہے۔ ان اشعار میں جذب و مستی کی عجیب شان ہے، اس کے ابتدائی اشعار یہ ہیں:

من ای عھد فی القری تتدفق — وبای کف فی المدائن تغدق
ومن السماء نزلت ام فجرت من — علیا الجنان جداولا تترقرق

دیاای عین ۱هر بایة مزنة　　　　ام ای طوفان تفیض وتفهق

ترجمہ : تو کب سے دیہاتوں میں محو خرام ہے اور کس کی ہتھیلی سے پھوٹ کر شہروں میں رواں دواں ہے۔ تو آسمان سے اتری ہے یا باغِ بہشت کی نہر سے رواں ہوئی ہے کس چشمے یا کسی طوفان سے تو بہتی ہے اور چھلکتی ہے۔

آگے چل کر تاریخی حقائق کی طرف اشارہ کیا ہے کہ تہذیب کی صبح اس افق سے طلوع ہوئی اور اس کی کرنیں مختلف ملکوں میں پھیلیں۔

اصل الحضارة فی صعیدک ثابت　　　　ونباتہا حسن علیک مخلق

ولدت فکنت المهد ثم ترعرعت　　　　فاظلہا منک الحفی المشفق

ترجمہ :۔ تہذیب کی بنیاد تیری سرزمین ہے، اس کی گھاس خوبصورت ہے اور تجھ پر زیب دیتا ہے جب تہذیب پیدا ہوئی تو تو اس کا گہوارہ بنی اور یہیں اس کی نشو ونما ہوئی، تو نے اس کو اپنے دامن عاطفت میں لے لیا۔

اس کے علاوہ شوقی نے متعدد نظمیں ایسی لکھی ہیں جس سے مصر سے اس کی وابستگی کا اظہار ہوتا ہے، وہ وہاں کے دریاؤں، چشموں، وادیوں اور نامور سپوتوں سے غیر معمولی عقیدت رکھتا ہے۔ "توت عنخ آمون" کے تحت اس زمانہ کی تہذیب کو بڑے جوش سے نظم کیا ہے، وہ ان عالموں، مفکروں، ادیبوں، شاعروں، سیاستدانوں اور مصلحین پر فخر کرتا ہے جو مصر کی سرزمین سے اٹھے۔

اس اعتبار سے شوقی کے مراثی کا حصہ بڑا قابل قدر ہے، ان مراثی میں اس نے بڑے درد و سوز سے اپنے تاثرات نظم کیے ہیں، سعد زغلول، مصطفی کامل، قاسم بک امین، محمد فرید بک، محمد عبدہ، محمد تیمور پاشا، سلیمان پاشا، اباظہ، جرجی زیدان، منفلوطی وغیرہ پر بہترین مراثی ملتے ہیں۔ جیسا کہ عام طور پر ہر عرب کا خیال ہے، شوقی کا بھی یہی خیال ہے کہ عربیت اور اسلامیت

ایک ہی چیز ہے، اور اسلام کی زندگی عربوں کی زندگی، آبرو وقار سے وابستہ ہے، اگر عرب رسوا ہوئے اور ان کی عظمت میں فرق آیا تو اسلام بھی اس کی زد سے محفوظ نہ رہے گا، اگرچہ دوسری مسلم اقوام میں بھی یہ شعور ملتا ہے کہ قومیت کا شعور اسلامیت کے شعور سے بالکل علیحدہ نہیں کیا جاسکتا اور عربوں کے ماضی اور حال دونوں کو اسلامیت کے شعور سے جدا نہیں کیا جاسکتا، شوقی کے اشعار میں یہ دونوں رجحانات متوازی خطوط پر نظر آتے ہیں، وہ جب عرب قوم اور اس کے مسائل سے دلچسپی لیتا ہے تو اس میں مقامیت کے ساتھ آفاقیت کا عنصر بھی ملتا ہے، وہ عربوں کی سیاسی نکبت پر بڑی اذیت محسوس کرتا ہے، لیکن جہاں جہاں ان کے ماضی اور سنہرے کارناموں کا ذکر ملے گا، اس میں وہی آفاقیت کی جلوہ گری ملتی ہے، جو اسلامی فکر و مزاج کی خصوصیت ہے، طٰہٰ حسین نے اس پہلو کی جانب توجہ دلاتے ہوئے لکھا ہے کہ "شوقی اپنی جوانی میں اسلام اور مشرق کی باتیں کرتا ہے، جب مشرق اور اسلام اس زمانے میں خلیفۂ ترکی کے ہاتھوں میں اسیر تھے، مگر اب صورتِ حال بدل چکی تھی اور اسلام محض بادشاہوں اور امرا کا ہی کا نہیں رہ گیا تھا، بلکہ اس کے معنی آزادی، انصاف اور مساوات کے دین کے تھے، وہ قوموں اور طبقات انسانی میں اسی بنا پر تفریق کرتا ہے، مشرق ایک مضطرب اور بیدار قوم کا نام ہے، جو اعلیٰ مقاصد کی طرف بڑھتی ہے، اس کی بلندیوں تک پہنچنے کی جد و جہد کرتی ہے، شوقی اس مقصد اعلیٰ کو اپنے پاس تلاش کرتا ہے، اخباروں میں ڈھونڈھتا ہے، کتابوں، انجمنوں، سڑکوں، ہوٹلوں اور بازاروں میں تلاش کرتا ہے۔ وہ اس کو وہاں ڈھونڈھتا ہے جہاں وہ پیدا ہوئی، پلی اور بڑھتی ہے، وہ امیروں اور سلطانوں کے محلات میں پہلے کی طرح نہیں ڈھونڈھتا، اب شوقی کی حیثیت مصر اور مشرق دونوں کے شاعر کی تھی" (شوقی و حافظ)

مشرق اوسط کی سیاسی ابتری، غلامی اور ذلت پر شوقی نے اپنے رنج و الم کا اظہار بڑے درد انگیز لہجہ میں کیا ہے، مثلاً جب فرانس نے دمشق میں حریت پسندوں کو قتل و خون میں تڑپا کر آزادی

کی شمع بجھانی چاہی اور اپنی وحشت و بربریت کا مظاہرہ کیا تو شوقی نے ان الفاظ میں خون کے آنسو بہائے:

سلام من صبا بردی ارق　　ودمع لا یکفکف یا دمشق

ومعذرة الیراعة والقوافی　　جلال الرزء عن وصف یدق

تکاد لروعة الاحداث فیها　　تخال من الخرافة وهی صدق

رباع الخلد ویحک ما دهاها　　احق انها درست احق

بنی سوریة اطرحوا الامانی　　والقوا عنکم الاحلام القوا

نصحت ونحن مختلفون دارا　　ولکن کلنا فی الهم شرق

ویجمعنا اذا اختلفت بلاد　　بیان غیر مختلف ونطق

ترجمہ:- اے دمشق بردی کی جانب سے چلنے والی باد نسیم کے ذریعہ میرا سلام قبول کر، ان آنسوؤں کو بھی جو رکنے میں نہیں آتے، میری شاعری اور قلم دونوں معذور ہیں، مصیبت اتنی بڑی ہے جو بیان سے باہر ہے، یہ حوادث اتنے ہولناک ہیں کہ خرافات معلوم ہوتے ہیں ان پر یقین کرنے کو جی نہیں چاہتا حالانکہ سچ ہیں، اے باغ بہشت تیری حالت پر افسوس ہے کیا یہ سچ ہے کہ تیری سب چیزیں مٹا دی گئیں، اے فرزندان شام اب آرزوؤں کا وقت نہیں، خواب کی دنیا میں رہنا چھوڑ دو، میں نے نصیحت کی، اگرچہ ہمارے وطن مختلف ہیں لیکن ہم رنج و غم میں ایک ہیں، مشکلات و مصائب کے ہجوم نے ہم سب کو ایک کر دیا ہے اور ہمارے بیان اور زبان میں کوئی اختلاف نہیں،

ان اشعار میں عرب اتحاد کی روح بولتی ہے۔ ایک دوسری جگہ کہتا ہے:

ونحن فی الشرق والفصحی بنو رحم　　ونحن فی الجرح والآلام اخوان

ہم شرقی ہیں، سارے فصحا ایک ہی ماں کے فرزند ہیں اور زخم و الم میں سب بھائی بھائی ہیں۔

عون المعبود کا مصنف کون ہے؟

از جناب مولوی ضیاء الدین صاحب اصلاحی رفیق دارالمصنفین

غایۃ المقصود اور عون المعبود دونوں ابوداؤد شریف کی نہایت اہم اور مشہور شرحیں ہیں، اول الذکر کو مولانا شمس الحق صاحب عظیم آبادی نے ۳۲ جلدوں میں مرتب کیا تھا، مگر اسکی ابتک صرف ایک ہی جلد دہلی کے مطبع انصاری سے شائع ہوئی ہے، مولانا کے صاحبزادے مولانا محمد ادریس صاحب جن کی امانت میں مسودہ تھا، اس وقت مشرقی پاکستان میں مقیم ہیں اور اب علم و فن سے انکا اشتغال باقی نہیں رہا، اس لیے نہیں کہا جاسکتا کہ بقیہ جلدوں کا مسودہ محفوظ رہا یا نہیں، تاہم اس کی ایک جلد جو شائع ہوئی ہے، اس سے اسکی اہمیت پوری طرح واضح ہوتی ہے، اس کے شروع میں ایک طویل مقدمہ ہے، جس میں امام ابوداؤد کے حالات اور سنن کے متعلق نہایت مفید معلومات درج ہیں، شرح کی اہمیت کے لیے مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوری کا یہ بیان نقل کر دینا کافی ہوگا۔

حتی رأیت جزأ واحداً من الشرح	میں نے شیخ ابوالطیب شمس الحق کی شرح غایۃ المقصود
الذی الفه الشیخ ابوالطیب شمس الحق	کا ایک حصہ دیکھا تو وہ ابوداؤد کے اسرار و غوامض کے
المسمی بغایۃ المقصود فوجدته	کشف و اظہار کیلئے کافی و شافی ہے، بخدا یہ خوب ہے
لکشف مکنوناته کافلاً و بجمیع	مصنف نے اس میں پوری کاوش کی ہے اور تلاش
مخزوناته حافلاً ولله دره	و جستجو کا حق ادا کر دیا ہے۔
قد بذل فیه وسعه و سعی سعیه[1]	

---

[1] دیباچہ بذل المجہود ج اول ص ۱

عون المعبود: یہ شرح چار جلدوں میں سنن ابوداؤد کے متن کے ساتھ مطبع انصاری دہلی سے شائع ہوئی ہے، اور درحقیقت غایۃ المقصود کا خلاصہ اور مختصر ہے، زیادہ تفصیل و وضاحت کا اس میں اس لیے اہتمام نہیں کیا گیا ہے کہ ان مقاصد کے لیے مصنف کے پیش نظر غایۃ المقصود تھی، تاہم شرح کی اہمیت اور عظمت مسلم ہے مولانا سید نذیر حسین صاحب دہلوی جیسے باکمال محدث نے اس کی چند جلدیں دیکھ کر اپنی تحسین و مسرت کا اظہار جن الفاظ میں فرمایا تھا اسے عون المعبود کے ناشر مولانا تلطف حسین کی زبانی سنیے:-

ہمارے استاذ مولانا سید نذیر حسین محدث دہلوی کی زندگی میں عون المعبود کی تین جلدیں شائع ہو گئی تھیں، وہ انھیں دیکھ کر بہت خوش ہوئے تھے اور جب بھی انھیں ملاحظہ فرماتے تو طابع، ناشر، مصحح اور شارح ہر ایک کے لیے دعائے خیر فرماتے اور کہتے کہ مولانا شاہ عبد العزیز صاحب دہلوی کے نسخہ سنن کے ضائع ہو جانے کا مجھے جتنا غم تھا وہ سب اسے دیکھنے کے بعد ختم ہو گیا۔

ایک اشتباہ کا ازالہ: عام طور سے مشہور و معلوم یہ ہے کہ عون المعبود کے مؤلف اور شارح مولانا شمس الحق صاحب ڈیانوی ہیں، مولوی ابو یحییٰ امام خاں نوشہروی نے علمائے اہلحدیث کے سوانح، خدمات اور کارنامول کے متعلق جو کتاب لکھی ہے اگرچہ اس کی صرف ایک ہی جلد شائع ہوئی ہے اور اس میں علمائے بہار کا کوئی تذکرہ نہیں ہے، لیکن جو علما اپنے القاب سے مشہور ہیں ان کا کتاب کے شروع میں ذکر کرتے ہوئے مولانا شمس الحق صاحب کو صاحب عون المعبود کے لقب سے مشہور بتایا ہے، موصوف نے علما اہلحدیث کے خدمات کے عنوان سے ایک مقالہ آل انڈیا اہلحدیث کانفرنس کی فرمائش پر آل انڈیا مسلم ایجوکیشنل کانفرنس کی پچاس سالہ جوبلی کے اجلاس منعقدہ ۲۹ مارچ ۱۹۳۷ء کو علی گڑھ میں پڑھا تھا جو کتابی شکل میں بھی شائع ہو گیا ہے، اس میں اور معارف جلد ۵۹ میں "ہندوستان میں علم حدیث" کے عنوان سے انھوں نے تین قسطوں میں جو مضمون لکھا تھا اس میں بھی مولانا شمس الحق صاحب کو عون المعبود کا شارح بتایا ہے، لیکن راقم کو امام ابوداؤد پر مضمون لکھنے کے سلسلے میں جب یہ شرح ذرا توجہ سے دیکھنے کا اتفاق ہوا تو اس کے خطبہ ہی سے معلوم ہوا کہ وہ ان کے بجائے ان کے برادر خورد مولانا شرف الحق صاحب

کی شرح ہے، مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوری اور صاحب معجم المطبوعات کے بیان سے بھی یہی پتہ چلا۔

یہ معاملہ میرے لیے باعث حیرت تھا اس لیے میں نے مخدومی و محترمی جناب مولانا شاہ معین الدین احمد صاحب ندوی سے اسکا تذکرہ کیا تو انھوں نے بھی تعجب کا اظہار فرماتے ہوئے مجھے اس کے متعلق چھان بین کرکے مستقل مضمون تحریر کرنے کا حکم دیا۔

اس لیے میں نے مناسب سمجھا کہ اس معاملہ کو خود اصل کتاب ہی کے ذریعہ حل کیا جائے، اس کے دیباچہ کی تصریح پہلے ذکر کیجا چکی ہے، اس کے بعد جلد اول کے خاتمہ پر یہ عبارت اس کا مزید ثبوت تھی:۔

اللهم تقبله منی واغفرلی ولوالدی	خداوندا! اس شرح کو میری جانب سے قبول کر
ولاخی ابی الطیب الذی اعاننی	اور مجھے میرے والدین اور میرے بھائی ابوالطیب
علی اتمام هذا الکتاب	کو جنھوں نے اس کتاب کی تکمیل میں میری مدد کی، بخشدے

دوسری جلد کے خاتمہ میں پھر اسی مفہوم کی عبارت ہے:

قال العبد الفقیر محمد اشرف	بندۂ محتاج محمد اشرف عرض کرتا ہے
.... اللهم اغفرلی ولوالدی	.... و اے اللہ مجھ کو، میرے والدین
ولاخی ابی الطیب الذی اعاننی	اور محترم بھائی ابوالطیب کو جنھوں نے اس حصہ کی
علی اتمام هذا الجزء	تکمیل میں میری امداد کی اپنی مغفرت سے سرفراز کر!

ان تحریروں سے پورا یقین ہوگیا کہ عون المعبود کے شارح مولانا اشرف الحق صاحب ہیں اور مولانا شمس الحق صاحب کی غیر معمولی شہرت و مقبولیت کی بنا پر یہ ان کی جانب منسوب ہوگئی لیکن پھر بہت جلد یہ یقین شک و تذبذب میں تبدیل ہوگیا، جب تیسری جلد کے خاتمہ پر یہ دیکھا کہ

قال العبد الضعیف ابوالطیب محمد بن	بندۂ عاجز ابوالطیب محمد بن امیر شمس الحق عرض
امیر الشهیر بشمس الحق العظیم آبادی......	کرتا ہے ....

اور چوتھی جلد کے شروع ہی میں ملا کہ:-

وبعد فیقول العبد الضعیف ابو الطیب محمد الشهیر بشمس الحق .... بندۂ محتاج ابو الطیب محمد شمس الحق کی گزارش ہے...

اور اس جلد کے خاتمہ پر نظر آیا: "قال العبد الضعیف ابو الطیب محمد بن امیر الشهیر بشمس الحق العظیم آبادی ..

اسی طرح چوتھی جلد کی شرح اور تنبیہات کے بعد خاتمہ میں یہ فقرہ ہے

قال العبد الضعیف ابو الطیب محمد بن امیر الشهیر بشمس الحق العظیم آبادی عفا الله عنه ... ... هذا آخر الجزء الرابع من عون المعبود شرح سنن ابی داؤد تقبل الله منی وجعله ذخیرة لیوم المعاد ووفقنی لاتمام الشرح الکبیر المسمی بغایة المقصود	بندۂ ضعیف ابو الطیب محمد بن امیر شمس الحق عظیم آبادی عفا اللہ عنہ کہتا ہے .... یہ عون المعبود شرح ابی داؤد کا آخری اور چوتھا حصہ ہے، بار الہا اسے میری جانب سے قبول کر اور اسے میرے لیے ذخیرۂ آخرت بنا، اور مجھے اس طویل شرح کی تکمیل کی توفیق عطا کر جس کا نام غایۃ المقصود ہے۔

ان تحریروں سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ شرح مولانا شمس الحق صاحب کی ہے یا کم از کم آخری دونوں جلدیں تو بالیقین ان ہی کی لکھی ہوئی ہیں لیکن آگے چل کر مولانا تلطف حسین صاحب کے بیان سے جنکے اہتمام میں یہ سب جلدیں شائع ہوئی ہیں اور جو مولانا شمس الحق صاحب کے ہمعصر ہم سبق اور بے تکلف دوست تھے، اس خیال کی بھی تردید ہو گئی اور معلوم ہوا کہ اصل شارح تو صاحب غایۃ المقصود ہی ہیں لیکن کئی اور علماء اسکی تکمیل میں انکے معاون اور شریک کار رہے ہیں۔ ذیل میں مولانا تلطف حسین صاحب کے بیان کا خلاصہ تحریر کیا جاتا ہے۔

"مولانا شمس الحق صاحب کو شرح ابو داؤد لکھنے کا مبارک خیال مولانا سید نذیر حسین صاحب دہلوی کی تلقین و ترغیب سے ہوا، انھوں نے سنن کے گیارہ نسخے جمع کیے اور ہر ایک کا تقابل کر کے ایک صحیح نسخہ تیار کیا اور اسی کو اصل بنیاد قرار دیا، ترمزی کی تحفۃ الاشراف، منذری کی تلخیص، امام خطابی کی معالم السنن اور ابن اثیر کی جامع الاصول وغیرہ کو بھی پیش نظر رکھا اور اس کے بعد غایۃ المقصود لکھنا شروع کیا، مگر بعض وجوہ سے اسی درمیان میں ایک مختصر شرح لکھنے کا خیال ہوا تو عون المعبود کی تالیف شروع کی، اور چند ممتاز علماء کو اپنا معاون بنایا جنھوں نے متن اور معارضہ

تصحیح اور شرح کی تالیف میں ہاتھ بٹایا اور مولانا نے ہر ایک سے حسب استعداد و حسب مناسب خدمات حاصل کی۔

ان علماء و داعیان کے اسمائے گرامی یہ ہیں:۔

۱۔ مولانا ابو عبد الرحمٰن شرف الحق محمد اشرف ڈیانوی جو شارح کے چھوٹے بھائی ہیں۔

۲۔ مولانا عبد الرحمٰن مبارکپوری صاحب تحفۃ الاحوذی جن کے متعلق مولوی ابو یحییٰ امام خاں نوشہروی نے لکھا ہے: "سنن ابی داؤد کی مشہور عربی شرح عون المعبود فی شرح ابی داؤد مولانا شمس الحق ڈیانوی کے ادارہ میں آپ بھی مصنف کے شریک تھے، اس جماعت میں قاضی یوسف حسین خان پوری ہزاروی اور مولوی محمد شاہجہاں پوری بھی تھے، مگر مولانا شمس الحق صاحب کو سب سے زیادہ اعتماد آپ پر تھا، موخر الذکر ہر دو اصحاب سے اگر سہو ہوجاتا تو اس کی اصلاح شارح علیہ الرحمہ آپ سے کراتے"[1]

اس بیان سے کئی باتیں معلوم ہوتی ہیں، مثلاً عون المعبود کے حقیقی شارح مولانا شمس الحق صاحب ہیں معاونین اور شرکا میں مولانا عبد الرحمٰن صاحب مصنف کے خاص دست راست تھے۔

۳۔ مولانا ابو عبد اللہ محمد ادریس ڈیانوی جو مولانا کے صاحبزادے ہیں۔

۴۔ مولانا عبد الجبار بن نور احمد ڈیانوی جو مصنف کے حقیقی ماموں زاد بھائی تھے۔

مولانا لطف حسین صاحب نے ان چار اشخاص کا ذکر کرنے کے بعد لکھا ہے وغیرہم من اہل الفضل یعنی ان کے علاوہ بعض دوسرے اہل کمال بھی شرح کی تکمیل و تالیف میں مصنف کے معاون رہے ہیں، جیسا کہ مولوی ابو یحییٰ امام خاں نوشہروی نے دو اور ناموں کا ذکر کیا ہے۔

۵۔ مولانا یوسف حسین صاحب خانپوری جو مولانا محمد حسین صاحب کے فرزند ہیں اور عون المعبود پر ان کی تقریظ بھی ہے۔

۶۔ مولانا محمد شاہ جہاں پوری،

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ تمام حضرات بھی عون المعبود کی شرح و تالیف میں کسی نہ کسی حیثیت سے مصنف کے ساتھ شریک اور ان کے ایما و اشارہ کے مطابق اس کام کو انجام دیتے رہے ہیں، مولانا لطف حسین صاحب لکھتے ہیں:

فانهم اشتغلوا بما امرهم ابو الطیب لنساخ وقاموا یہ تمام لوگ شارح عون المعبود مولانا شمس الحق صاحب کے حکم کی تعمیل کرتے

[1] تراجم علمائے اہلحدیث ص ۴۰۲

لخدمة ما کلف به آناء اللیل والنهار ۔ اور شب و روز اس خدمت کو انجام دیتے جو مولانا انکے سپرد کرتے تھے۔

ان کے بعد چند تقریظیں آخر میں درج ہیں جن میں سے بعض میں تفصیل مذکور ہے اور بعض میں نہیں ہے لیکن سب سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ عون المعبود مولانا شمس الحق صاحب کی شرح ہے۔

مقدمہ تحفۃ الاحوذی میں مولانا عبدالرحمن صاحب مبارکپوری کے جو مختصر سوانح تحریر کیے گئے ہیں، اس میں بھی اس کا ذکر ہے کہ انھوں نے چار سال تک مولانا شمس الحق صاحب کی خدمت میں رہ کر عون المعبود کی ترتیب و تالیف میں مدد دی ہے، اور شارح کو ان پر بڑا اعتماد و اعتبار تھا۔

مزید تحقیق و تفتیش کی غرض سے اس مسئلہ کو موجودہ جماعت اہلحدیث کے ایک ممتاز ترین اور مشہور عالم مولانا عبیداللہ صاحب رحمانی مبارکپوری سے دریافت کیا گیا، انھوں نے بھی یہی فرمایا کہ اصلی شارح مولانا شمس الحق صاحب ہیں، اور دوسرے حضرات ان کے معاون تھے، اور مولانا عبدالرحمن صاحب مبارکپوری اپنی خاص استعداد و صلاحیت کی بنا پر مصنف کے زیادہ معتمد تھے، اور خود مصنف معاونین سے جو کچھ لکھاتے انھیں بغور دیکھکر مناسب اصلاح و ترمیم کرتے تھے۔

اسکے علاوہ تلاش و تحقیق کے جو ممکن طریقے ہوسکتے تھے اختیار کیے گئے، مولانا محمد ادریس صاحب کا پتہ معلوم کرنے کی پوری کوشش کیگئی لیکن نہیں معلوم ہوسکا، اسلیے اس معاملہ میں ان سے استصواب نہیں کیا جاسکا۔

ان تنقیحات اور تحقیقات سے درج ذیل نتائج سامنے آتے ہیں

(۱) مولانا شمس الحق صاحب عون المعبود کے اصل شارح ہیں جیسا کہ مشہور بھی ہے۔

(۲) کتاب کے بعض حصوں پر نظر ڈالنے سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ اولین دو جلدیں مولانا کے چھوٹے بھائی اشرف صاحب نے اور اخیر کی دونوں جلدیں انھوں نے خود تحریر فرمائی ہیں۔

(۳) اس کتاب کی ترتیب و تالیف میں کئی علماء جنکے اسماء پہلے گذر چکے ہیں مولانا شمس الحق صاحب کے معاون اور شریک کار تھے، اور شارح معاونین کی تحریر میں حسب ضرورت مناسب اصلاح فرماتے تھے۔

(۴) ایک اور احتمال یہ ہے کہ عون المعبود مکمل مولانا اشرف صاحب کی شرح ہے، مولانا خلیل احمد صاحب اور صاحب معجم المطبوعات نے یہی سمجھا ہے لیکن خود شرح کی تصریحات اور مرحوم و موجود کئی علما کے اقوال سے جو اوپر گذرے ہیں اسکی پوری تردید ہوتی ہے، اس لیے یہ احتمال سرے سے پیدا ہوتا ہی نہیں۔

دوسرا احتمال بظاہر قوی معلوم ہوتا ہے، مگر جو لوگ کتاب کی ترتیب تالیف اور اشاعت میں شریک اور دخیل رہے ہیں وہ اسکی مطلق تصریح نہیں کرتے اور یہ پورے دعوی اور یقین کے ساتھ کہا جا سکتا ہے کہ مولانا لطف حسین صاحب سے زیادہ اس معاملہ میں کسی کو واقفیت نہیں ہو سکتی، وہ مصنف کے نہ صرف گھر کے دوست اور ہم سبق ہیں، بلکہ کتاب کے ناشر اور اس کی تکمیل پر مصنف کو برابر اکساتے اور آمادہ کرتے رہے ہیں، اور مولانا عبید اللہ صاحب کا بیان اصل میں مولانا عبد الرحمن مبارکپوری سے جو شریک تصنیف تھے سنا ہوا ہے اس لیے وہ بھی بہت اہم ہے، ان قطعی بیانوں کی موجودگی میں دوسرے احتمال کی کسی طرح گنجایش ہی باقی نہیں رہ جاتی زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ کتاب کے کچھ حصے مولانا اشرف صاحب کے تحریر کردہ ہیں اور مولانا شمس الحق صاحب نے انکی دلدہی اور برادرانہ شفقت کی وجہ سے انکی جانب کچھ حصے منسوب ہو جانے کو ناپسند نہیں کیا

البتہ پہلا احتمال جو مشہور بھی ہے بالکل صحیح ہے، اور تیسرا احتمال بھی اپنی جگہ درست ہے کہ بعض اہل علم نے کتاب کی ترتیب و تبویب اور شرح و تالیف میں تعاون کیا ہے، لیکن اس تعاون کی وجہ سے ان کی جانب کتاب منسوب نہیں کیجا سکتی اور دنیائے تصنیف و تالیف کا یہ ایک عام طریقہ ہے کہ اساتذہ اور شیوخ اپنے شاگردوں سے مواد، معلومات اور مآخذ جمع کراتے اور کتاب کی تالیف میں مت امور ان کے سپرد کر دیتے ہیں اور کچھ ابواب بھی ان سے لکھا لیتے ہیں، اور حسب ضرورت اس میں اہم یا غیر معمولی ترمیم بھی کرتے ہیں لیکن اس کے باوجود اصل کتاب اساتذہ کی جانب منسوب ہوتی ہے اور اسے معیوب نہیں سمجھا جاتا۔

مطبوعات جدیدہ

رسالہ غوث الاعظم مع شرح } ترجمہ قاضی احمد عبد الصمد فاروقی، ضخامت ۷۹ صفحات، کتابت و طباعت بہتر، ناشر ادارہ معارف اسلامیہ کراچی، قیمت ۳ روپئے۔

حضرت شیخ عبد القادر جیلانی رحمۃ اللہ علیہ سرحلقۂ بزم زہاد صوفیا ہیں، ان کی پوری زندگی اصلاح امت اور احیاء دین میں گذری، ان کے کلام کی تاثیر کا یہ عالم تھا کہ ایک ایک مجلس وعظ میں صدہا آدمی تائب ہوتے تھے، زبانی رشد و ہدایت کے علاوہ انھوں نے کچھ تحریریں بھی چھوڑی ہیں، جن کے پڑھنے سے آج بھی ایمان میں تازگی اور قلب میں عشق و محبت کی گرمی محسوس ہوتی ہے، ان کی انہی تراشِ علمیہ میں جیسا کہ مترجم کا بیان ہے، یہ عربی رسالہ بھی ہے، اس رسالہ کی متعدد عربی و فارسی شرحیں لکھی گئی ہیں، خاص طور پر ان کی دو شرحیں ایک خواجہ سید محمد بندہ گیسو دراز کی جس کا نام جواہر العشاق اور دوسری ملک شاہ صدیقی کی جس کا نام نشاط العشاق ہے زیادہ قابل اعتماد کہی جاتی ہیں، قاضی عبد الصمد صاحب نے اس رسالہ کا مع شرح اردو میں ترجمہ کر دیا ہے، گر اس رسالہ کا انداز بیان الفتح الربانی اور فتوح الغیب وغیرہ کے انداز بیان سے کچھ مختلف نظر آتا ہے، ان کتابوں میں سادگی اور کتاب و سنت سے ہر بات کا استدلال ملتا ہے، اور اس میں قال اللہ تعالیٰ یا غوث الاعظم کے لفظ سے ان کو خطاب کیا جاتا ہے، حضرت شیخ کی طرف اس رسالہ کی نسبت محل نظر ہے جیسا کہ خود مترجم نے اس کے ۸۔۹ نام گنائے ہیں، انسائیکلوپیڈیا آف اسلام اور معجم المطبوعات

کے مصنفین نے بھی اس رسالہ کا کوئی ذکر نہیں کیا ہے،

تذکرہ یورپین اور اینگلو یورپین شعرائے اردو } مرتبہ خواجہ محمد یوسف الدین، تقطیع خورد، کاغذ، طباعت بہتر، صفحات ۳۴۴، مجلد مع گرد پوش، قیمت مجلد ع۱۲، غیر مجلد عا، پتہ: مطبع ابراہیمیہ حیدرآباد، آندھرا پردیش۔

اردو زبان کی دلآویزی نے انگریز اور دوسری یورپین قوموں میں بھی اسے نہایت مقبول اور ہردلعزیز بنا دیا ہے، خصوصاً انگریزوں نے جب ہندوستان پر قبضہ کیا تو اپنے سیاسی مصالح کی بنا پر اور اردو کی شہرت و عمومیت دیکھکر اس کی جانب پوری توجہ کی اور اس کی ترقی و ترویج کے لیے فورٹ ولیم کالج اور دوسرے ادارے قائم کیے، زیر تبصرہ کتاب لائق مرتب کے چند لکچروں کا مجموعہ ہے، جو اردو مجلس حیدرآباد اور اسٹڈی سرکل علی گڈھ کلب (حیدرآباد) کے زیر اہتمام انھوں نے دیے تھے، اور اردو کے ارمن، انگریز، اینگلو انڈین، انڈو پرتگالی، انڈو جرمن، انڈو فرنچ، انڈو اطالوی اور متفرق انڈو یورپین شاعروں اور آخر میں انڈو یورپین شاعرات کے مختصر تذکرہ پر مشتمل ہے۔ کتاب کی اہمیت اس کے نام سے پوری طرح ظاہر ہے۔ لائق مرتب نے اسے شوق و محنت سے ترتیب دیا ہے،

گلِ نغمہ ۔ از حضرت فراق گورکھپوری، تقطیع خورد، کاغذ، کتابت و طباعت عمدہ، صفحات ۲۰۰، مجلد مع گرد پوش، قیمت ۸ر۔ ناشر ادارۂ انیس اردو، الہ آباد۔

گلِ نغمہ، اردو کے مشہور شاعر اور نقاد و ادیب رگھوپتی سہائے فراق گورکھپوری کے کلیات کا پہلا حصہ ہے، اس میں ۱۷۰ غزلیں اور ۲۰ نظمیں اور کچھ رباعیاں اور متفرق اشعار ہیں، فراق غیر معمولی ذہین ہونے کے ساتھ مغربی ادب و شاعری اور مشرقی علم و فن سے واقف ہی نہیں بلکہ اس کے پورے رمز شناس ہیں، وہ برسوں انگریزی زبان و ادب کے استاد رہے ہیں اور مشرقی

ادب وشاعری تو ان کا اوڑھنا بچھونا ہے، اس لیے ان کے کلام میں دونوں کی خوبیاں موجود ہیں اور انھوں نے اردو شاعری میں خیالات اور الفاظ وطرز ادا دونوں لحاظ سے وسعت پیدا کی ہے، اسی لیے وہ تشبیہ واستعارہ اور الفاظ وترکیبوں کے استعمال اور انتخاب میں عام شعرا کے استعمال کے پابند نہیں ہیں، بلکہ انگریزی، سنسکرت اور ہندی کی نئی نئی تشبیہوں، استعاروں اور ترکیبوں سے اردو کا دامن مالا مال کرتے رہتے ہیں، اور بڑے حسن مذاق سے ان کو اردو میں کھپاتے ہیں، گو کبھی کبھی اس میں ان کے قلم سے لغزش بھی ہو جاتی ہے، بعض دوسرے شعرا کے یہاں بھی یہ ادبی اختراع ملتا ہے لیکن فراق کے کلام میں اس کی اتنی کثرت ہے کہ ان کی خصوصیت بن گیا ہے اور اس نے ان کے تخیل کی دنیا اور ان کی شاعری کا دامن وسیع کر دیا ہے اور اس لحاظ سے اردو شاعری کے مجددین میں ان کا شمار ہے اور گلِ نغمہ اردو شاعری میں ایک بیش قیمت اضافہ ہے۔

دیوان بشر بن ابی خازم ۔ مرتبہ ڈاکٹر عزۃ حسن تقطیع کلاں، کاغذ، کتابت وطباعت نہایت عمدہ، صفحات ۔۔۔۳ مع دلکش گرد پوش، قیمت درج نہیں، پتہ: وزارۃ الثقافت والارشاد القومی دمشق

بشر بن ابی خازم اسدی زمانۂ جاہلیت میں مشہور اور نامور عربی شاعر گذرا ہے، لیکن اکثر جاہلی شعرا کی طرح اس کا بھی بیشتر کلام نایاب تھا، صرف چند قصائد اور متفرق کلام شعر وادب کی کتابوں میں ملتا تھا، اس لیے ادارۂ احیاء التراث القدیم نے جو دمشق کا ایک نیا علمی ادارہ ہے اپنی مطبوعات کا آغاز اسی دیوان سے کیا ہے، جسے ڈاکٹر عزۃ حسن نے ایڈٹ کیا ہے۔ اور اس کے بعد وہ ابو عمرو الدانی کی کتاب المحکم فی نقط المصحف شائع کریگا، یہ دیوان بہت اہتمام سے شائع کیا گیا ہے اور صحت وغیرہ کا بھی اس میں پورا خیال رکھا گیا ہے، مگر دوسرے قدیم شعرا کی طرح بشر کا کلام بھی آمیزش سے خالی نہیں، ڈاکٹر صاحب نے دقیق اشعار اور مشکل لغات کی مختصر تشریح اور بعض تحقیق طلب امور کی وضاحت کر دی ہے، شروع میں ایک طویل اور پر از معلومات مقدمہ ہے جس میں بشر اور اس کے دیوان کے ساتھ

اعتنا کرنے والوں کا ذکر، بشر کے حالات وسوانح، اس کے زمانہ کی تعیین، شاعری کی خصوصیات، اور دیوان کے دوسرے ماخذ کے متعلق معلومات اور بشر کے مخطوطہ دیوان کا عکس بھی شائع کیا گیا ہے، کتاب کی ظاہری نظافت وستھرائی بھی نہایت دیدہ زیب اور کاغذ، کتابت وطباعت بہت دلکش ہے، اس دیوان کی اشاعت پر ادارہ اور ڈاکٹر عزہ حسن دونوں اہل علم کے شکریہ اور مبارکباد کے مستحق ہیں۔

الحکمۃ فی مخلوقات اللہ۔ امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ، ترجمہ مولوی محمد علی لطفی، صفحات ۱۴۴،

کتابت وطباعت متوسط۔ پتہ: ۔ ۔ سو نیو کراچی ہاؤسنگ سوسائٹی، کراچی

انسان اگر اس پھیلی ہوئی کائنات پر اس حیثیت سے غور کرے کہ یہ ایک خالق کی مخلوق ہے تو وہ کبھی بھی ایمان ویقین کی دولت سے محروم نہیں رہ سکتا، اور اگر اسے یہ دولت حاصل ہے تو اس غور وفکر سے ایمان میں زیادتی اور عشق ومحبت کی ایک کیفیت پیدا ہوتی ہے، اسی وجہ سے قرآن مجید میں بار بار انسان کو آفاق وانفس ہی پر غور وتدبر کرنے پر ابھارا گیا ہے، جو لوگ تلاش حق یا ازدیاد ایمان کے جذبہ سے اس کائنات پر غور کرتے ہیں ان کو اس کی ہر ہر چیز میں اس اعرابی کی طرح خدا کی تجلی نظر آتی ہے جو راستہ میں اونٹ کی پڑی ہوئی مینگنی اور آثار قدم کو دیکھکر پکار اٹھا تھا کہ البعیر تدل علی البعیر والاقدام تدل علی المسیر، ان کو اپنے وجود سورج کے طلوع وغروب چاند اور ستاروں کی روشنی، رات دن کے الٹ پھیر، ہوا، پانی، آگ ہر چیز میں کسی قادر مطلق کی کارفرمائی نظر آتی ہے لیکن عام لوگوں کی نگاہیں اس حقیقت تک کم پہنچتی ہیں، اسلئے اسکی طرف انکی توجہ مبذول کرانے کیلئے علمائے امت نے اس موضوع پر مستقل کتابیں لکھی ہیں، راقم کے علم میں اس پر سب سے پہلے جاحظ نے ایک کتاب کتاب الدلائل والاعتبار لکھی اور اسکے بعد متعدد علمانے اسپر رسالے لکھے، انہی میں امام غزالی کا زیر تبصرہ رسالہ الحکمۃ فی مخلوقات اللہ بھی ہے، اس رسالہ کا یہ اردو ترجمہ ہے، ترجمہ ملک کے مشہور عالم مفتی لطف اللہ علی گڈھی مرحوم کے پوتے مولوی محمد علی لطفی صاحب نے کیا ہے، ترجمہ شگفتہ اور اچھا ہے، امید ہے کہ عوام اور خواص دونوں میں یہ مقبول ہوگا

مصنفات ابو المعارف

سلسلۂ سیر الصحابہ

سیر الصحابہ جلد دوم (یعنی [illegible] صحابہ کرام کے حالات) [illegible] ۲۲۲ صفحے قیمت: [illegible]

سیر الصحابہ جلد ششم حضرت امام حسینؓ، امیر معاویہؓ [illegible] کے مفصل حالات خصوصاً واقعۂ کربلا کی تفصیل ۳۱۰ صفحے، قیمت: [illegible]

سیر الصحابہ جلد ہفتم، ۱۰۰ صحابہؓ کے حالات و سوانح، اور ان کے فضائل جو فتح مکہ کے بعد مشرف باسلام ہوئے اور شرفِ ہجرت سے محروم رہے یا عہد رسالت میں کم سن تھے، ۲۲۲ صفحے، قیمت: [illegible]

تابعین: اس میں مشاہیر تابعین کے [illegible] رضی اللہ عنہم کے سوانح حالات اور کارناموں کی تفصیل بیان کی گئی ہے، ۵۰۰ صفحے قیمت: [illegible]

سلسلۂ تاریخ اسلام

تاریخ اسلام حصہ اول (عہد رسالت و خلافت راشدہ) ۲۱۲ صفحے، قیمت: [illegible]

تاریخ اسلام جلد دوم، اموی خلافت کی صد سالہ سیاسی، تمدنی، اور علمی تاریخ، ۲۰۰ صفحے، قیمت: [illegible]

تاریخ اسلام جلد سوم (خلافت عباسیہ جلد اول) ابو العباس سفاح ۱۳۲ھ سے ابو اسحق متقی اللہ ۳۳۳ھ تک دو صدیوں کی تاریخ، ضخامت: ۴۴۲ صفحے قیمت: [illegible]

تاریخ اسلام جلد چہارم (عباسیہ دوم) ۴۴۰ صفحے قیمت [illegible]

اسلام اور عربی تمدن: یعنی کتاب الاسلام والحضارۃ العربیہ مولفہ کرد علی دمشقی کا دلنشین ترجمہ ۴۲۲ صفحے قیمت: [illegible]

ادبی نقوش

[illegible] مصنف نے [illegible] علمی و تاریخی و ادبی مضامین بھی لکھے ہیں جو بیشتر معارف میں شائع ہوئے ہیں [illegible] اردو کی [illegible] شائع ہوا [illegible] اردو شاعری [illegible] ان کی لسانی، علمی اور تمدنی اہمیت کے علاوہ جو ادبی [illegible]

ہندوستان عربوں کی نظر میں

ہندستان کی قدیم تاریخ سے متعلق قدیم عرب مصنفین خصوصاً جغرافیہ نویسوں سیاحوں اور مورخین کی کتابوں اور دیگر ... میں جو مواد پھیلا ہوا ہے اس کو پوری دیدہ ریزی کیساتھ دو جلدوں میں جمع کر دیا گیا ہے اور ... مقابل دوسرے کالم میں اس کا نہایت سلیس اور عام فہم اردو ترجمہ بھی کر دیا گیا ہے تاکہ عربی زبان سے جو لوگ واقف نہیں ہیں وہ بھی اس سے فائدہ اٹھا سکیں، قدیم ہندوستان کے مذہبی، علمی اور تمدنی حالات فارسی تاریخوں سے بہت کم ملتے ہیں۔ اس لحاظ سے یہ کتاب ہندوستان کے قدیم کلچرل حالات کا نہایت مستند ماخذ ہے جس سے ... مصنفین اور محققین کو بڑی مدد ملے گی، پہلی جلد کے شروع میں مولانا شاہ معین الدین احمد ندوی کا ایک مختصر دیباچہ ہے جس میں ... کی اہمیت اور ضرورت پر روشنی ڈالی گئی ہے۔

جلد اوّل	جلد دوم
... ابن خرداذبہ، سلیمان تاجر، ابو زید سیرافی، ... یعقوبی، ابن فقیہ ہمدانی، ابن رستہ، بزرگ بن شہریار، مسعودی، ... اصطخری اور ... مقدسی ... کے اقتباسات اور ان کا اردو ترجمہ ہے۔	... ابن ندیم، ... البیرونی، قاضی صاعد اندلسی، عبدالکریم شہرستانی، قاضی رشید، ادریسی، ابن ابی اصیبعہ، ابن بطوطہ، قلقشندی وغیرہ کی کتابوں اور سفرناموں کے اقتباسات اور ان کا اردو ترجمہ ہے۔
ضخامت: ... صفحے	(زیر طبع)
قیمت: مجلد ... غیر مجلد ...	قیمت: ...

رجسٹرڈ نمبر ۵۲۰۱

مئی ۱۹۶۱ء

معارف

مجلس دار المصنفین کا ماہوار علمی رسالہ

مرتبہ

شاہ معین الدین احمد ندوی

قیمت آٹھ روپیے سالانہ

دفتر دار المصنفین اعظم گڈھ

مجلس ادارت

ہندوستان کے عہد وسطیٰ کا فوجی نظام

مؤلفہ

سید صباح الدین عبد الرحمن صاحب، ایم - اے (علیگ)

مصنف کی اس سے پہلے تین کتابیں یعنی بزم تیموریہ، بزم مملوکیہ، اور ہندوستان کے عہد وسطیٰ کی ایک ایک جھلک شائع ہو چکی ہیں جو سب کی سب ہندوستان کے عہد وسطیٰ کی تاریخ سے تعلق رکھتی، اور ارباب فن سے خراج تحسین حاصل کر چکی ہیں، موخر الذکر کتاب پر اتر پردیش کی حکومت کی طرف سے ایک ہزار کا انعام بھی ملا ہے، یہ اس سلسلہ کی چوتھی کتاب ہے، جس میں ہندوستان کے عہد وسطیٰ خصوصاً مسلمان حکمرانوں کے دور کے فوجی وحربی نظام، آلات حرب، آتشیں اسلحہ، بحری بیڑے، کوچ، کیمپ کے سامان، صف آرائی، میدان جنگ، محاصرہ، قلعے، چھاؤنیاں، خبر رسانی، رسد، فوجوں کی ترتیب، فوجی عہدہ داروں کے فرائض وغیرہ پر اس عہد کے اصل ماخذ سے نہایت دیدہ ریزی کیساتھ معلومات فراہم کئے گئے ہیں، اردو میں اس موضوع پر یہ پہلی کتاب ہے، جو مصنف کی بیس سالہ تلاش وجستجو، تحقیق وتفتیش، اور محنت وجانفشانی کا نتیجہ ہے

"منیجر"

جلد ۸۷ ماہ ذیقعدہ ۱۳۸۰ھ مطابق ماہ مئی ۱۹۶۱ء عدد ۵

مضامین

مقالات

ادبیات

شذرات

افسوس ہے کہ آج قلم کو ایک ایسی برگزیدہ شخصیت کا ماتم کرنا پڑ رہا ہے جو تنہا ایک شخص کا نہیں بلکہ علم و عمل کا ماتم ہے، دین و تقویٰ کا ماتم ہے، اخلاق و شرافت کا ماتم ہے، اس شخصیت کو دنیا ڈاکٹر سید عبدالعلی ناظمِ ندوۃ العلماء کے نام سے جانتی ہے، وہ تنہا ڈاکٹر یا ندوۃ العلماء کے ناظم نہ تھے بلکہ اس زمانہ میں اپنے اوصاف، خصوصیات اور دینی و اخلاقی کمالات میں یگانہ تھے، ان کا نسبی تعلق مشہور عارف باللہ حضرت سید شاہ علم اللہ رحمۃ اللہ علیہ رائے بریلوی کے خاندان سے تھا جس میں علم و عمل، دین و تقویٰ، فقر و تصوف اور ارشاد و ہدایت کی روایات صدیوں سے چلی آرہی تھیں، حضرت سید احمد شہید رحمۃ اللہ اسی دودمانِ عالی کے گوہر شب چراغ تھے۔

خاندان کی یہ ساری روایات ڈاکٹر صاحب مرحوم کے حصہ میں آئی تھیں، انکے والد بزرگوار حکیم سید عبدالحئی صاحب رحمۃ اللہ علیہ اپنے زمانہ کے مشہور عالم، نامور طبیب، اہل قلم فاضل اور صاحب زہد و تقویٰ بزرگ تھے، ڈاکٹر عبدالعلی صاحب ان کے خلف الصدق تھے، ان کی ذات قدیم و جدید تعلیم کا سنگم تھی، انھوں نے پہلے عربی اور طب کی تحصیل کی، اسکے بعد انگریزی پڑھی اور ڈاکٹری کی تعلیم حاصل کی، یہ وہ زمانہ تھا جب ڈاکٹروں کی زندگی مغرب زدگی اور انگریزی طرز معاشرت کا نمونہ ہوتی تھی، مگر ڈاکٹر عبدالعلی صاحب کی فطرت ایسی صالح و سلیم تھی اور انکی رگوں میں ایسے بزرگوں کا خون تھا کہ جدید تعلیم کے مادی اثرات سے ان کا دامن بالکل پاک رہا حتیٰ کہ ان کی ظاہری وضع قطع بھی خالص اسلامی رہی ناواقف لوگ انکو دیکھکر گمان

نہیں کرسکتے تھے کہ ان کو جدید تعلیم یا ڈاکٹری کے پیشے سے کوئی تعلق ہے ان کے مریض انکی ڈاکٹری سے زیادہ ان کی بزرگی کے قائل تھے،

ان کے باطنی محاسن کا پلہ ظاہری محاسن سے بھی بھاری تھا، وہ لکھنؤ کے بڑے مشہور و مقبول ڈاکٹر تھے، مگر دولت دنیا کی انکی نگاہ میں کوئی وقعت نہیں تھی اور انھوں نے حصول دولت کی کبھی فکر نہیں کی اور جو کچھ بھی کمایا سب مستحقین پر خرچ کردیا، اگر وہ چاہتے تو شہری زندگی اور جدید طرز معاشرت کے سارے لوازم آسانی سے مہیا کرسکتے تھے، مگر انھوں نے اسکی جانب کبھی توجہ نہیں کی، انکی زندگی بڑی سادہ تھی، حتی کہ لکھنؤ میں رہکر مکان نہیں بنوایا اور سواری تک نہیں رکھی اور پوری زندگی پرانے طرز کے کرایہ کے مکان میں گذار دی، وہ صحیح معنوں میں زاہد اور مرد مومن تھے، انکی فطرت اسقدر معصوم اور پاکیزہ تھی کہ اس کا نور ان کے چہرے پر جھلکتا تھا، اور دیکھنے والے کو ان کے چہرے سے ان کی پاکیزگی کا یقین ہوجاتا تھا، انکو دنیاوی فہم و فراست سے بھی وافر حصہ ملا تھا، انھوں نے ندوے کو جن نازک حالات سے نکالکر جس بام عروج پر پہنچایا وہ انکے تدبر اور ہوشمندی کا ثبوت ہے۔

ان کی دینی تعلیم و تربیت کا سب سے بڑا اور مثالی نمونہ مولانا سید ابو الحسن علی سلمہ اللہ تعالیٰ کی ذات ہے، ان کی تربیت تمامتر انہی کے دامن شفقت میں ہوئی، اسلیے ان کے محاسن و کمالات میں ان کی ذاتی صلاحیت اور فطری سعادت کے علاوہ ان کے برادر بزرگ کی تربیت کو بھی بڑا دخل ہے، ڈاکٹر صاحب مرحوم نے اپنے اکلوتے لڑکے اور اپنی لڑکیوں کو بھی خالص دینی تعلیم دی جس کا اس زمانہ میں کوئی ڈاکٹر تصور بھی نہیں کرسکتا، مرحوم کو دینی کاموں سے بڑا شغف تھا، قومی و ملی کاموں میں بھی عملی مگر خاموش حصہ لیتے تھے، دار العلوم ندوۃ العلماء کے تو روح رواں تھے، اور آخر دم تک اس کی خدمت کرتے رہے، یہ انہی دونوں بھائیوں کے اخلاص اور حسن نیت کا نتیجہ ہے کہ دار العلوم نے انکی نظامت اور معتمدی کے زمانہ میں جسقدر ترقی اور جو شہرت و مقبولیت حاصل کی وہ اس کی تاریخ کے کسی دور میں حاصل نہیں ہوئی تھی، غرض ڈاکٹر صاحب کی ذات ہر حیثیت سے ایمان و عمل کا ایک مثالی نمونہ تھی۔ اللہ تعالیٰ اس مرد مومن کی مغفرت اور مدارج عالیہ عطا فرمائے۔ اللھم اغفر لہ وارحمہ و صب علیہ شآبیب رحمتک و رضوانک یا ارحم الراحمین

آج دنیا میں سب سے بڑی قوت پریس کی ہے، اس کے بغیر کوئی آواز موثر نہیں ہوسکتی، اور ہندوستان کے مسلمانوں کا کوئی انگریزی اخبار نہیں، اردو کے اخبارات کی کوئی آواز نہیں، اُن کی آواز خود ہندوستان کے ایک بڑے طبقہ تک نہیں پہنچتی، بیرونی دنیا کا تو کوئی سوال ہی نہیں ہے، جو سب سے زیادہ ضروری اور مؤثر چیز ہے، دوسرے فرقوں کے جو انگریزی اخبارات نکلتے ہیں، ان کو مسلمانوں کے معاملات و مسائل سے کوئی دلچسپی نہیں، اور جب ان کے بارہ میں کچھ لکھتے بھی ہیں تو مخالفانہ اور واقعات کی بالکل غلط تصویر پیش کرتے ہیں، اسلیے مسلمانوں کے لیے ایک اچھے انگریزی اخبار کی بڑی ضرورت ہے، اسکے بغیر انکی آواز موثر نہیں ہوسکتی، اس میں شبہ نہیں کہ اس کیلئے بڑے سرمایہ کی ضرورت ہے لیکن اگر وہ متحدہ کوشش کریں تو اس کی فراہمی دشوار نہیں ہے، جو مسلمان اس گئی گذری حالت میں بھی تفریحات اور غیر ضروری مصارف میں کروروں روپئے صرف کر دیتے ہیں کیا وہ ایک اہم قومی ضرورت کے لیے سرمایہ فراہم نہیں کرسکتے، افسوس ہے کہ مسلمانوں کے دولتمند طبقے میں اس کا احساس نہیں، ورنہ سرمایہ کی فراہمی زیادہ دشوار نہیں ہے لیکن ایک نہ ایک دن اس کام کو بہر حال انجام دینا ہے۔

امام بخاری کی ادب المفرد اپنے موضوع پر بے نظیر کتاب ہے، مگر اسکی اہمیت کے باوجود کسی محدث نے ابتک اس کی شرح نہیں لکھی تھی، اس لیے مولانا فضل اللہ صاحب سابق صدر شعبۂ دینیات جامعہ عثمانیہ نے اس کی بسوط شرح لکھی، جس کا ذکر معارف میں آچکا ہے، اب یہ شرح دو ضخیم جلدوں میں مصر سے چھپ کر آگئی ہے، مولانا موصوف نے جس محنت، تلاش و تحقیق، وسعت نظر اور محدثانہ دیدہ وری سے یہ شرح لکھی ہے، اس کو دیکھکر قدیم محدثین کی یاد تازہ ہوجاتی ہے، اس کی خوبی و جامعیت کا اندازہ اس کے مطالعہ ہی سے ہوسکتا ہے، یہ شرح لکھکر مولانا نے ایک بڑا فرض جو اہل علم کے ذمہ چلا آرہا تھا ادا کر دیا، اللہ تعالیٰ اس کی جزائے خیر دے، امید ہے کہ اہل علم میں یہ شرح مقبول ہوگی۔

مقالات

اردو شاعری
اور
فنِ تنقید

از جناب مولانا عبد السلام صاحب ندوی مرحوم

مولانا عبد السلام صاحب ندوی مرحوم نے فن تنقید کی تاریخ پر ایک کتاب لکھی تھی، مگر اب تنقید کے پرانے اصول اور نظریے اور اس کا طرز بالکل بدل گیا ہے جن سے مولانا مرحوم واقف نہ تھے، اور جدید تنقید پر مستقل کتابیں لکھی جا چکی ہیں، اس لیے مولانا کی کتاب گو تنقید کے جدید معیار پر پوری نہ اترے مگر اس میں قدیم فن تنقید کے متعلق مفید معلومات اور شعر و ادب کے نکتے ملتے ہیں اس لیے ان کے قدردانوں کی دلچسپی کے لیے اس کتاب کے مختلف ٹکڑے معارف میں شائع کیے جائیں گے۔ "م"

ہماری اردو زبان میں فنِ تنقید کا جو ذخیرہ ہے وہ عربی اور فارسی زبان میں بھی نہیں ہے لیکن اس زبان میں اس فن نے بتدریج ترقی کی ہے، فارسی شاعری کے ابتدائی دور ترقی میں عربی زبان میں فنِ تنقید کا کافی ذخیرہ فراہم ہو چکا تھا، اور چونکہ ایران میں شاعری کی ابتدا تعلیم و تعلّم سے ہوئی یعنی جو لوگ عربی زبان کے ماہر تھے اور عرب کی شعر و شاعری ان کے پیش نظر تھی انھوں نے اپنی زبان کو ترقی

کے لیے بلکہ زیادہ تر مداحی اور زرطلبی کے لیے شاعری شروع کی، اس لیے جو شخص شاعر ہونا چاہتا تھا، کتابوں کے ذریعہ سے اس کی تعلیم حاصل کرتا تھا، منوچہری نے علانیہ فخر کیا ہے :

من بسے دیوانِ شعرِ تازیاں دارم ز بر

اور نظامی عروضی نے چہار مقالہ میں لکھا ہے :

"اما شاعر بدیں درجہ نرسد الا کہ در عنفوان شباب و روزگار جوانی بست ہزار شعر از اشعار متقدمین یاد گیرد و ہزار کلمہ از آثار متاخرین در پیش چشم کند و پیوست دواوین استاداں خواند و عروض خواند و گرد تصانیف استاد ابوالحسن بہرامی سرخسی گردد چوں مانند غایۃ العروضیین و کنز القافیہ و نقد معانی و نقد الفاظ و سرقات و تراجم و انواع ایں علوم بخواند"

اس لیے فارسی زبان میں فنِ تنقید کا ذخیرہ قدماہی کے دور میں نہایت آسانی کے ساتھ فراہم ہوگیا، اس کے بعد متوسطین اور متاخرین کے زمانہ میں اگرچہ فارسی شاعری نے بے انتہا ترقی کی، لیکن شعراء کے لیے صاحب علم ہونا ضروری نہیں رہ گیا، اس لیے اس زمانہ میں فنِ تنقید پر کوئی کتاب نہیں لکھی گئی، اور شعر و ادب دونوں الگ الگ ہوگئے، پہلے شعرا شاعر ہونے کے ساتھ ادیب بھی ہوتے تھے لیکن متوسطین اور متاخرین کے زمانے میں صرف شاعر ہی شاعر رہ گئے، ادیبوں کا گروہ مفقود ہوگیا۔

اردو شاعری کی ابتدا بھی اسی قسم کے کم مایہ لوگوں نے کی، اس لیے ان کے کلام سے تنقید کے اصول تو کیا قائم ہوسکتے تھے خود ان کی شاعری ہی ناقابل اعتبار قرار پائی، چنانچہ میر حسن دکن کے قدیم شعراء میں حبیب و حسن کے تذکرے میں لکھتے ہیں :

"اکثر اشعار اینہا در بحر نہ بہ نظر آمدہ چوں الفاظش ربط بیکدیگر نداشتند بقلم نیاوردہ"

میر صاحب بھی نکات الشعراء میں ولی، سید عبد الولی، سراج اور آزاد کے سوا کسی دکنی شاعر کو قابلِ اعتبار نہیں سمجھتے، چنانچہ فرماتے ہیں:-

"مخفی نماند کہ احوال یکے ازیں شاعران سمت دکن کہ پر بے رتبہ اند مگر بعض

چنانچہ ولی و سید عبد الولی و سراج و آزاد کہ معاصر ولی بود و سر رشتۂ مربوط گوئی بدست

ایشاں یافتہ میشود باقی سر کلا نداشت

اس دور کے بعد محمد شاہی دور میں اردو شاعری نے کسی قدر ترقی کی اور شاہ مبارک آبرو، محمد شاکر ناجی، شیخ شرف الدین مضمون اور مصطفیٰ خاں یکرنگ وغیرہ متعدد شعراء پیدا ہو گئے۔ لیکن ان کی حیثیت بھی کچھ بہت زیادہ بلند نہ تھی، اس دور کے شعراء میں سب سے زیادہ بلند رتبہ شاہ مبارک آبرو ہیں، لیکن ان کی نسبت تاریخ شعرائے اردو میں لکھا ہے

"گر استعمال الفاظ کروہ کا اور نہ پروا کرنا باریک باتوں کا یعنی جائز رکھنا قافیہ مین

اور صاد کا اس کے کلام سے دریافت ہوتا ہے، نہ صرف اسی کے کلام میں بلکہ اسکے ہم عہدوں

کے کلام میں اس سے زیادہ ہے"

شاکر ناجی کی نسبت میر صاحب لکھتے ہیں:

"مزاجش بیشتر مائل بہ ہزل بود، معاصر میاں آبرو بندہ با او یک دو ملاقات کردہ بود

شعر ہزلی خود می خواند و مردان را بخندہ می آرد و خود نمی خندید مگر گاہے تبسمے میکرد"

مصطفیٰ خاں یکرنگ کا ذکر تذکرۂ قدرت میں ان الفاظ کے ساتھ کیا گیا ہے۔

شاعرے است ایہام گو معاصر آبرو، ہر چند پرگو اما بسیار پوچ گوست

شاہ حاتم کا درجہ ان لوگوں سے بلند ہے، لیکن ان کے قدیم کلام کی نسبت جو آبرو اور ناجی کے طرز میں ہے تذکرۂ قدرت میں لکھا ہے:

کے لیے بلکہ زیادہ تر مداحی اور روزی طلبی کے لیے شاعری شروع کی، اس لیے جو شخص شاعر ہونا چاہتا تھا، کتابوں کے ذریعہ سے اس کی تعلیم حاصل کرتا تھا، منوچہری نے علانیہ فخر کیا ہے :

من بسے دیوانِ شعرِ تازیاں دارم ز بر

اور نظامی عروضی نے چہار مقالہ میں لکھا ہے :

"اما شاعر بدیں درجہ نرسد الا کہ در عنفوانِ شباب در روزگارِ جوانی بست ہزار شعر از اشعار متقدمین یاد گیرد و دہ ہزار کلمہ از آثار متاخرین در پیش چشم کند و پیوستہ دواوین استاداں خواند و عروض خواند و گرد تصانیف استاد ابوالحسن بہرامی سرخسی گردد و مانند غایۃ العروضیین و کنز القافیہ و نقد معانی و نقد الفاظ و سرقات و تراجم و انواع ایں علوم بخواند"

اس لیے فارسی زبان میں فنِ تنقید کا ذخیرہ قدماہی کے دور میں نہایت آسانی کے ساتھ فراہم ہوگیا، اس کے بعد متوسطین اور متاخرین کے زمانہ میں اگرچہ فارسی شاعری نے بے انتہا ترقی کی، لیکن شعرا کے لیے صاحب علم ہونا ضروری نہیں رہ گیا، اس لیے اس زمانہ میں فنِ تنقید پر کوئی کتاب نہیں لکھی گئی، اور شعر و ادب دونوں الگ الگ ہوگئے، پہلے شعرا شاعر ہونے کے ساتھ ادیب بھی ہوتے تھے لیکن متوسطین اور متاخرین کے زمانے میں صرف شاعر ہی شاعر رہ گئے، ادیبوں کا گروہ مفقود ہوگیا۔

اردو شاعری کی ابتدا بھی اسی قسم کے کم مایہ لوگوں نے کی، اس لیے ان کے کلام سے تنقید کے اصول تو کیا قائم ہوسکتے تھے خود ان کی شاعری ہی ناقابلِ اعتبار قرار پائی، چنانچہ میر حسن دکن کے قدیم شعراء میں حبیب و حسن کے تذکرے میں لکھتے ہیں :

[illegible]

میر صاحب بھی نکات الشعرا، میں ولی، سید عبد الولی عزلت، سراج اور آزاد کے سوا کسی دکنی شاعر کو قابل اعتبار نہیں سمجھتے، چنانچہ فرماتے ہیں :-

"مخفی نماند کہ احوال یکے ازیں شاعران سمت دکن کہ پر بے رتبہ اند مگر بعض چنانچہ ولی و سید عبد الولی عزلت و سراج و آزاد کہ معاصر ولی بود و سر رشتۂ مربوط گوئی بدست ایشاں یافتہ میشود باقی سر کلاف داشت

اس دور کے بعد محمد شاہی دور میں اردو شاعری نے کسی قدر ترقی کی اور شاہ مبارک آبرو، محمد شاکر ناجی، شیخ شرف الدین مضمون اور مصطفیٰ خاں یکرنگ وغیرہ متعدد شعرا پیدا ہو گئے، لیکن ان کی حیثیت بھی کچھ بہت زیادہ بلند نہ تھی، اس دور کے شعرا میں سب سے زیادہ بلند رتبہ شاہ مبارک آبرو ہیں، لیکن ان کی نسبت تاریخ شعرائے اردو میں لکھا ہے

"گو استعمال الفاظ کردہ کا اور نہ پروا کرنا باریک باتوں کا یعنی جائز رکھنا نا فیصلہ اور صادکا اس کے کلام سے دریافت ہوتا ہے، نہ صرف اسی کے کلام میں بلکہ اسکے ہم عہدوں کے کلام میں اس سے زیادہ ہے"

شاکر ناجی کی نسبت میر صاحب لکھتے ہیں :

"مزاجش بیشتر مائل بہ ہزل بود، معاصر میاں آبرو بندہ با او یک دو ملاقات کردہ بودم شعر ہزل خود می خواند و مرداں را بخندہ می آورد و خود نمی خندید مگر گاہے تبسمے میکرد"

مصطفیٰ خاں یکرنگ کا ذکر تذکرۂ قدرت میں ان الفاظ کے ساتھ کیا گیا ہے۔

شاعرے است ایہام گو معاصر آبرو، ہر چند پرگو نامابسیار پوچ گوست

شاہ حاتم کا درجہ ان لوگوں سے بلند ہے لیکن ان کے قدیم کلام کی نسبت جو آبرو اور ناجی کے طرز میں ہے تذکرۂ قدرت میں لکھا ہے :

فاما از علم شاعری بسیار دارد، دیوان قدیم او از نظر ایں مولف گذشتہ، بطرز آبرو
و ناجی حرف مے زند، اکثر اشعارش از لطف خالی یافتم

اس لیے اس زمانے میں شاعری کی ترقی و اصلاح کی صرف تین صورتیں تھیں:

(۱) سنسکرت و بھاشا کے طرز و خیالات کو چھوڑ کر فارسی شاعری کے مضامین اردو شاعری میں داخل کیے جائیں اور اس اصلاح کی طرف سب سے پہلے مرزا مظہر جانجاناں نے قدم اٹھایا، چنانچہ مصحفی مرزا جانجاناں کے حالات میں لکھتے ہیں:

در ابتدائے شوق شعر کہ ہنوز از میر و مرزا کسے در عرصہ نیامدہ بود و دور دور ایہام گویان بود اول کسے کہ شعر ریختہ بہ تتبع فارسی گفتہ او ست، نقاش اول زبان ریختہ باعتقاد فقیر مرزا ست"

(۲) دکنی زبان کو چھوڑ کر دلی کی فصیح زبان و محاورے میں شعر کہے جائیں۔

(۳) ان لفظی غلطیوں سے اجتناب کیا جائے جو آبرو اور ان کے معاصرین کے کلام میں پائی جاتی تھیں، اور اس زمانے میں بھی تینوں چیزیں تنقید کا معیار قرار پائیں، چنانچہ اردو کے قدیم تذکروں میں تنقید کے متعلق جو جستہ جستہ اشارات و تصریحات موجود ہیں وہ اخیر کی دونوں صورتوں سے تعلق رکھتی ہیں، چنانچہ میر حسن سجاد کے اس شعر پر

تجھے غیر سے محبت اب آ بنی ایسی دوستی ہم سے ہے دشمنی

یہ اعتراض کرتے ہیں

لفظ "ایسی دوستی" زبان قدیم است یعنی برائے ہمیں

معین الدین بدایونی کے متعدد اشعار پر اسی حیثیت سے نکتہ چینی کی ہے، ان کا ایک شعر یہ ہے۔

سخت دل تنہیں جو لے نکلے ہیں تا قامد اشک پرزے حال اپنے کے بھیجے ہیں تجھے ڈاک میں ہم

اور میرحسن اس شعر کو نقل کرکے لکھتے ہیں،

"این مضمون بسیار خوب است ولیکن بندش درست نیست ہر کہ محاورہ دانست میداند

ان کا یہ مصرع

نہ آیا یار دوپہری بھی اب ڈھلی افسوس

نقل کرکے لکھتے ہیں:۔

"این محاورہ درست نیست، مردم شاہ جہان آباد "دوپہر ڈھلی" میگویند، دوپہری گر مردم بیرونجات۔

انہی کا یہ شعر بھی

بیتاب ہو پتنگ جو فانوس میں ہو شمع یارب کوئی اسیر بت خانگی نہ ہو

انتخاب کرکے لکھتے ہیں

"مضمون خوبے یافتہ گر لفظ "بت خانگی" نامانوس است فقیر در ہیچ جا نشنیدہ"

قدما کے کلام میں جو لفظی غلطیاں پائی جاتی تھیں ان پر خصوصیت کے ساتھ اعتراضات کئے گئے، مثلاً سودا کی نسبت مصحفی اپنے تذکرہ میں لکھتے ہیں

"وبعضے بسبب دریافت اغلاط صریح و توارد معانی دربعض اشعارش بخل وسرقہ ش نیز نسبت میدہند

تذکرہ مہر جہانتاب میں ہے:

"در بیشتر اشعارش الفاظ رکیکہ ہندیہ اندراج یافتہ وسہل انگاری بعضے کلما را بچشم صحت ملاحظہ نفرمودہ

ایک اور شاعر کا شعر ہے:

عاشق تو نامراد ہیں پر اس قدر کہ ہم دل کو گنوا کے بیٹھ رہے صبر کرکے ہم

اس شعر کی نسبت قدرت اللہ شوق اپنے تذکرے میں لکھتے ہیں :

اگرچہ قافیہ مصرع آخر در ظاہر مائل بہ نقصان است چراکہ مدار قافیہ در تمام غزل

بکاف بیانیہ ہست و دریں مصرع کاف مرکب بیاست فا ادر تلفظ یکسان است

شاید کہ شاعر مذکور ہمیں لحاظ جائز داشت

میر حسن منشی بندرابن راقم کے اس مصرع پر

کام عاشقوں کا کچھ تجھے منظور ہی نہیں

ان الفاظ میں نکتہ چینی کرتے ہیں :

"اغلب کہ ایں شعر بے اصلاح باشد چراکہ از افتادن عین ناموزوں میشود و دریں

جا عین مے افتد عین خطاست"

یہ شیخ معین الدین معین کے تذکرے میں لکھتے ہیں

خوش ہم عریانی سے اتنے ہیں بہ رنگ بوئے گل نکلے جاتے ہیں ٹھہرتے نہیں پوشاک میں ہم

خوش ہم عریانی ناموزون است چنانکہ ہم را بار چنان چیپدہ است کہ عین چوں

چشم غزال از جاں رم کردہ است و ایں سخت عیب است

یہ تنقیدیں کتنی ہی محدود اور نامکمل سہی تاہم اس میں شبہ نہیں کہ قدما کے دوسرے دور میں تنقید کا رواج اس قدر زیادہ ہو گیا تھا کہ بعض اشخاص نے اس کو خاص اپنا مشغلہ بنالیا تھا، عام قاعدہ یہ ہے کہ جس زمانے میں کسی چیز سے لوگوں کو خاص دلچسپی پیدا ہو جاتی ہے بعض لوگ اس کو اپنا مخصوص فن یا مخصوص پیشہ بنا لیتے ہیں، چنانچہ عربی شاعری کے دور ترقی میں تنقید کی طرف خاص توجہ مبذول ہوئی تو بعض اشخاص نے اس میں اس قدر مہارت پیدا کرلی کہ ہر شاعر کے کلام پر

برجستہ نکتہ چینی کرسکتے تھے، ابن رشیق نے کتاب العمدہ میں لکھا ہے کہ سیف الدولہ کے دربار میں ایک بغدادی شخص جو منتخب کے نام سے مشہور تھا، آیا جس کے اعتراضات سے قدماء و محدثین میں کوئی شاعر محفوظ نہ تھا، اس کے سامنے جب کوئی شعر پڑھا جاتا تھا تو برجستہ اس پر اعتراض کرتا تھا، اور اس کو واضح دلیل سے ثابت کردیتا تھا۔[1]

اردو شاعری کے دور ترقی میں بھی اس قسم کے بعض اشخاص پیدا ہو گئے تھے جن کا خاص مشغلہ شعراء پر نکتہ چینی کرنا تھا، چنانچہ میر حسن معین الدین بدایونی کے حال میں لکھتے ہیں:

طرز کلامش شاعرانہ وطبع وقت پسندش بر نکتہ چینی دیوانہ، اکثر شعرا معاصرین پیچش دارد

سعادت یار خاں رنگین کے حال میں تذکرہ مہر جہاں تاب میں لکھا ہے

ہرچہ کملائے عہدش از ایراد بعض الفاظ رکیکہ ہندی و تنگی نشست آں بعد رفع کلمات ثقیلہ قدماء جائز داشتند در شعر خود ہا درج کردند او ہم از اشعار خود برانداخت و ازیں جاست کہ کسے از قدماء و ہم عہدانش نبودہ کہ در شعرش قباحتے بر نیاوردہ و اعتراض نفرمودہ و بلاحظہ آن مباحث و دلائلش پیداست کہ اعتراضش بیجا نبود"

قدماء کے دور کے بعد متوسطین کا دور شروع ہوا تو شعرائے لکھنؤ بالخصوص شیخ ناسخ نے زبان و محاورہ کی اصلاح کی طرف خاص توجہ مبذول کی، اس لیے لفظی گرفتوں کی گرفت اور بھی زیادہ سخت ہو گئی، مثلاً

ع میں جہانگیر ہوں وہ نور جہاں بیگم ہے، بیگم بضم فارسی صحیح ہے۔

ع اس خوان کی لمش کف مارِ سیاہ ہے، صحیح لفظ نمشک ہے،

ع کوئی نہیں چھوڑتا حلوۂ بے دود کو۔ صحیح لفظ حلوا ہے، حلوہ نہیں۔

---

[1] کتاب العمدہ، جلد اول ص ۱۷۳

ع کشتۂ عشق ہیں ہم ہے یہ کفارہ اپنا لفظ کفارہ بہ تشدید فاصح ہے۔

ع درد درماں سے المضاف ہوا صحیح لفظ المضاعف ہے۔

رفتہ رفتہ اس ذوق نے اس قدر ترقی کی کہ فن تنقید ایک مستقل فن بن گیا، اور لوگوں نے اس موضوع پر مستقل رسالے لکھنے شروع کر دیے، چنانچہ مولوی عبدالغفور خاں نساخ نے میر انیس و مرزا دبیر کے اغلاط پر ایک مستقل رسالہ لکھا اور ان کے شاگرد مولوی عصمت اللہ نے ایک مستقل رسالے میں لکھنؤ کے تمام مشہور اساتذہ مثلاً ناسخ، آتش، صبا اور وزیر وغیرہ پر نہایت کثرت سے اعتراضات کیے، ان رسالوں میں بدقسمتی سے ہم نے مولوی عبدالغفور خاں نساخ کا رسالہ نہیں دیکھا ہے، لیکن مولانا شبلی مرحوم نے موازنۂ انیس و دبیر میں ان کے جو اعتراضات نقل کیے ہیں ان کی حیثیت محض لفظی ہے، مثلاً

(۱) میر صاحب نے جابجا سینہ، مدینہ وغیرہ کو دانا اور بینا کا ہم قافیہ قرار دیا ہے مثلاً

حق نما ہے تو جہاں میں ہے یہی آئینہ
اس کا عاشق ہو تو ہوں کور کی آنکھیں بینا

(۲) جن الفاظ میں نون کا اعلان ضروری ہے میر صاحب اکثر جگہ اعلان نہیں کرتے، مثلاً

عباس سے یہ کہنے لگے شاہ دوجہان
تم جاکے اس عرب کو بلالاؤ بھائی جان

(۳) اس کے بخلاف جہاں نون کا اعلان جائز نہیں وہاں اعلان کرتے ہیں مثلاً

لپٹوں گلے سے میں پدر نانا تو ان کے
سینے سے تو سرک تو مرے باباجان کے

(۴) گویا کہ تھا شبیہ الم سربسر نشان ڈوبا تھا خون سے پنجہ پر نور اور نشان

اس شعر میں سر بسر کا قافیہ اور ہے جو بالکل غلط ہے،

(۵) اکثر جگہ شایگاں قافیے لاتے ہیں، مثلاً

ناگاہ پڑی فوج ہوا جنگ کا سامان   اور گھٹنے لگی طاقت جسم شہ مرداں

شہزادے پہ جب پڑنے لگا تیروں کا باراں   تلوار علم کرکے کہا یا شہ مرداں

اس بند میں شہ مرداں کا قافیہ مکرر آیا ہے۔

(۶) اکثر جگہ حروف تقطیع میں گر جاتے ہیں مثلاً

رانڈ ہوتی ہے اک رات کی بیاہی ہوئی دختر

(۷) ہو مغفرت خلیق کی یا رب ذوالکرام

ذوالکرام مہمل لفظ ہے،

(۸) تھا زیر زرہ گاؤسر اس طرح کا بکتر

بکتر گاؤسر نہیں ہوتا،

(۹) اترا یہ سخن کہکے وہ کونین کا عالی

کونین کا عالی غلط ہے،

(۱۰) رنگ رخ کفار عرب ہو گیا فق سے

رنگ فق سے ہو گیا، محاورہ نہیں،

(۱۱) شرمندہ زمانے سے گئے وائل دسحباں

وائل کوئی فصیح نہیں گذرا۔

مولوی عصمت اللہ کا رسالہ ہم نے خود دیکھا ہے، اس میں بھی اگرچہ زیادہ اعتراضات الفاظ و محاورات پر کیے گئے ہیں، مثلاً

سر نقاہت سے پڑا رہتا ہے اپنا پانوں پر کاکل سر ہو گئی ہے ان دنوں زنجیر پا (ناسخ)

کاکل کا لفظ معشوق کے لیے استعمال کیا جاتا ہے اور اس شعر میں شاعر نے اپنے لیے استعمال کیا ہے،

عشوۂ و غمزۂ بد مذہب و ناز و انداز واسطے تیرے گنہگاروں کے جلاد ہیں سب (آتش)

عشوہ اور غمزہ کی صفت میں سلف سے خلف تک کسی نے بد مذہب نہیں لکھا۔

صاف کہہ دیجئے کہ دل میں جلوۂ جانانہ ہے لامکاں جو شوخ تھا اب وہ بھی صاحب خانہ ہے (خواجہ وزیر)

لامکاں شوخ اور لامکاں یار کی ترکیب بھی انوکھی ہے۔

پئے گلگشت جو وہ طفل دبستاں ہو جائے بوستاں دفتر اوراق پریشاں ہو جائے (صبا)

پئے گلگشت ہو جانا بھی نیا محاورہ ہے،

مثل دیوانہ بہت شاہد آبی کف لائے وہ پری سیر کو جس دم لب دریا آیا (،،)

شاہد آبی صحیح نہیں، مردم آبی صحیح ہے

پھنسا ہوں اس طرح مجھ سا مقید خلق عالم میں کہ علم کیمیا جیسے دل قاروں میں زندانی (منیر)

انسان کو مقید خلق نہیں کہہ سکتے۔

تاہم جا بجا معنوی اعتراضات بھی کیے ہیں، مثلاً

جس طرح بے ابر برپا ہو گیا طوفان نوح حاجت اپنی چشم گریاں کو نہیں رومال کی (ناسخ)

اس شعر سے معلوم ہوتا ہے کہ جب تک آنکھوں پر رومال نہ رکھا جائے تب تک رونا نہیں آتا حالانکہ یہ ضروری نہیں ہے،

ڈرو ں گو کر نہیں کاکل دلدار دراز ایک سا ں زہر ہے کوتاہ ہو یا ہو دراز (،،)

یہ کلیہ غلط ہے کل سانپوں میں یکساں زہر نہیں ہوتا،

پھول لاتے ہیں برابر سب گلستاں ہر برس پر ہائے داغ حسرت ہیں دو چنداں ہر برس (،،)

یہ کلیہ بھی غلط ہے، تمام گلستاں ہر حال برابر پھول نہیں لاتے

کبھی تبخانہ پوجا گہہ کیا طوف حرم میں نے اوڑائی تیری خاطر خاک کن کن رہگذاروں کی (آتش)

بت پوجے جاتے ہیں ، کر بت خانہ

یہ وہ اعتراضات ہیں جو کسی خاص صنف کے ساتھ مخصوص نہیں، بلکہ شاعری کی ہر صنف پر ہی کیے جا سکتے ہیں لیکن نقادان شعر نے ہر ہر صنف کی الگ الگ خصوصیتیں قرار دی ہیں، اور ان خصوصیات کے لحاظ سے ہر صنف پر الگ الگ اعتراضات کیے ہیں، لیکن ان تنقیدوں میں ہر ہر صنف پر الگ الگ اعتراضات نہیں کیے گئے ہیں، البتہ مولوی عصمت اللہ کے رسالے سے غزل کے چند معمولی درجہ کے تنقیدی اصول قائم کیے جا سکتے ہیں، مثلاً

جب دہان تنگ کیا گور تنگ آئی نظر مار دوزخ یاد آئے زلف پیچاں دیکھکر (ناسخ)

اس شعر میں دہان تنگ یار کی تشبیہ گور تنگ سے نہایت کروہ وناگوار ہے اور تمدنی لطافت خیال اسکو گوارا نہیں کر سکتی، ابن رشیق نے کتاب العمدہ میں لکھا ہے کہ "قدما کے کلام میں بہت سی تشبیہات ایسی پائی جاتی ہیں جو اگرچہ نہایت عمدہ ہیں لیکن اسی تمدنی لطافت کی بنا پر متاخرین شعرائنے ان کو کروہ سمجھا ہے، مثلاً عرب کے میدانوں میں ایک نہایت نرم، سفید، لمبا، باریک کیڑا ہوتا ہے جس کا سر سرخ ہوتا ہے، اور امرؤالقیس نے ان ہی مشابہتوں کی بنا پر معشوق کی انگلیوں کو جن کے ناخن مہندی سے سرخ ہوتے ہیں، اس کیڑے سے تشبیہ دی ہے لیکن متاخرین شعراء نے اس تشبیہ کو اس لیے چھوڑ دیا کہ ان کا تمدنی ذوق اس کو کروہ سمجھتا تھا، اس قسم کی اور بھی بہت سی تشبیہیں ہیں جن کو متاخرین نے اس لیے چھوڑ دیا کہ ان سے ناگوار تخیلات پیدا ہوتے تھے، ایک شاعر نے ایک مغنیہ کے وصف میں لکھا ہے، کہ وہ آواز کو کبھی بلند اور کبھی پست کرتی تھی، گویا یہ معلوم ہوتا تھا کہ شہد کی مکھی باغ میں گنگنا رہی ہے لیکن کوئی مغنیہ مکھی کے ساتھ اپنی تشبیہ پسند نہیں کر سکتی"

دیکھنا اس گل کی بد ذاتی نہ پہنچے آ جواب ہم کو لکھتا ہی ترا خط لیکے آئے عندلیب (ناسخ)

معشوق کی نسبت ایسے الفاظ استعمال کرنا مناسب نہیں جو اس کے شایان شان نہ ہوں، شعراء معشوق کو جفا کار، بیوفا، بدعہد سب کچھ کہتے ہیں لیکن بد ذات نہیں کہتے۔

غزل کے الفاظ و معانی دونوں محدود و متعین ہیں، اس لیے ایک غزل گو شاعر کو ان ہی حدود میں رہنا چاہیے، ورنہ غزل غزل نہ رہے گی، بلکہ دوسرے اصناف شاعری میں داخل ہو جائے گی، اس لیے ناسخ کا یہ شعر

اسیری کا جو وقت آیا کہا یوسف نے رو رو کر مجھے اب کنج زنداں میں برادر بند کرتے ہیں

لفظ و معانی دونوں اعتبار سے سلام میں اور یہ شعر

جو ہو سوار فرس وہ کریم ابن کریم بلند ابر کرم ہو غبار کے بدلے

تعیذ میں اور آتش کا یہ شعر

جوش جنوں میں فصدوں کی مطلق کمی نہ تھی سیروں لہو ہمارے بدن سے نکل گیا

ریختی میں شامل کرنے کے قابل ہے۔

شعراء معشوق یا دل کے اوصاف میں بہت سے الفاظ لاتے ہیں، مثلاً شوخ، قاتل، کافر ہرجائی، مضطر، حزیں، سوختہ، پژمردہ اور افسردہ وغیرہ، اور یہ اوصاف اس قدر عام ہو گئے ہیں کہ ہر شاعر جہاں چاہتا ہے ان کو بلا قید استعمال کر دیتا ہے، لیکن ہر لفظ ایک خاص معنی رکھتا ہے، اس لیے اس کا استعمال اسی موقع پر صحیح ہو سکتا ہے، جس سے اس لفظ کو معنوی حیثیت سے کوئی ربط و علاقہ ہو، لیکن ناسخ کے اس شعر کے دوسرے مصرع میں

تیرے پھندے سے نکلنا ہی محال اے قاتل زلف سے بھی ہیں سوا رشتۂ زنار کے پیچ

چونکہ رشتۂ زنار کا لفظ آ گیا ہے، اس لیے اس کی مناسبت سے پہلے مصرع میں قاتل کے بجائے صنم یا

کافریابت کا لفظ موزوں تھا،

اسی طرح ناسخ کے اس شعر میں

جب سے عاشق ہوں کسی کافر ہرجائی کا
جامِ سائل کی طرح پھرتی ہیں در در آنکھیں

ہرجائی کے لفظ کو تو جام سائل کی طرح آنکھوں کے در در پھرنے سے مناسبت ہے لیکن اس کے لیے کافر کا وصف بالکل غیر ضروری اور حشو ہے، جام سائل کا لفظ بھی قابل اعتراض ہے، فقیروں کے پیالے کو کاسۂ گدائی کہتے ہیں، جامِ گدائی یا جام سائل نہیں کہتے،

علمی دورِ ترقی میں شاعری نے بالکل منطق کا قالب اختیار کرلیا تھا، اس لیے بہت سے موقعوں پر مضامین کے لیے ثبوت طلب کیا جاتا تھا، اسی بنا پر آتش کے اس شعر پر

دل بستگی ہے کافر خوش اعتقاد سے
سودا ہے سر کو زلف گرہ گیر یار کا

یہ اعتراض ہے کہ کافر خوش اعتقاد کا کوئی ثبوت نہیں ہے لیکن یہ اعتراض بالکل غلط ہے، اعتقاد کا لفظ عقد سے مشتق ہے، جس کے معنی گرہ دینے کے ہیں، اور یقین جازم کو اعتقاد عقیدہ اسی لیے کہتے ہیں کہ جس طرح گرہ دینے سے ہر چیز مضبوط ہو جاتی ہے، اسی طرح ایک خیال بھی دل میں تعین کی صورت اختیار کرکے مضبوط ہو جاتا ہے، اسی بنا پر معشوق کی زلف کو آتش نے کافر خوش اعتقاد کہا ہے کیونکہ معشوق کی زلفوں میں خوشنا گرہیں ہوتی ہیں، اسی لیے پہلے مصرع میں زلف گرہ گیر کا لفظ استعمال کیا ہے، البتہ طرز بیان سادہ نہیں ہے، بلکہ پیچیدہ ہے،

مولوی عصمت اللہ کی ان تنقیدوں سے معلوم ہوتا ہے کہ متوسطین کے دور میں تنقید میں زیادہ وسعت اور دقت نظری پیدا ہوگئی تھی لیکن بہت سے شاعرانہ عیوب ایسے ہوتے ہیں جو کسی خاص دور یا کسی خاص مقام کی شاعری کے ساتھ مخصوص ہوتے ہیں، اور متوسطین کے زمانے میں فن تنقید نے زیادہ وسعت اور ترقی حاصل کی تو نقادانِ فن نے اس قسم کے عیوب کا بھی اظہار کیا، مثلاً شعر کی

ایک عام خوبی یہ ہے کہ کلام یکدست و ہموار ہو، خواجہ میر درد کے کلام کا سب سے نمایاں وصف یہی ہے کہ

دیوان ریختہ اش اگرچہ از ہزار بیت متجاوز نیست لیکن ہمہ یکدست و احتیاج بہ انتخاب ندارد۔

لیکن ان کے علاوہ اور جتنے قدیم شعراء ہیں سب کے کلام میں نشیب و فراز موجود ہے، چنانچہ نواب مصطفیٰ خاں شیفتہ سودا کے حال میں لکھتے ہیں:

قدما را مانند فصحائے متاخرین پیرامون خاطر ہا گزیں دل ایں نبود کہ ہر شعر دلپسند بر آید و ہر بیت خاطر نشیں لہذا در کلام ایشاں رتبہ ذکل واقع شدہ، بہ در قصیدہ و چہ در غزل

میر کی نسبت بعض تذکروں میں لکھا ہے کہ

"پستش بغایت پست و بلندش بسیار بلند"

دلی اور لکھنؤ کی شاعری کے فروق و امتیازات اس زمانے میں اس قدر تو واضح نہیں ہوئے تھے جس قدر اس زمانے میں واضح کیے گئے ہیں، تاہم غالب نے ایک موقع پر یہ فرق واضح کیا ہے کہ دلی کا مضمون اور لکھنؤ کی زبان مستند ہے اور اس کے ثبوت میں بحر کا یہ مصرع پڑھ کر

نہاتا ہے وہ مہ دریا میں کپڑے جو دھوتی ہے

کہا تھا کہ یہ معشوق کی تعریف نہیں ہوئی، بلکہ ایسا غریب معشوق ہے کہ کھڑے گھاٹ کپڑے دھلاتا ہے۔

قدما کے زمانے سے لیکر متوسطین کے زمانے تک اردو شعراء کے کلام پر جو تنقیدیں کی گئیں انکی نمایاں خصوصیتیں یہ ہیں کہ

(۱) زیادہ تر لفظی تنقیدیں کی گئی ہیں، معانی و مطالب کو بہت کم پیش نظر رکھا گیا ہے،

(۲) معانی و مطالب کے ساتھ اصناف سخن کو بالکل نظر انداز کر دیا گیا ہے، اس زمانے کے نقادان سخن اس سے بے خبر تھے کہ ہر صنف کی الگ الگ خصوصیات ہوتی ہیں، اور ان کا

خصوصیات کو پیشِ نظر رکھکر ان پر تنقید کی جا سکتی ہے، یہی وجہ ہے کہ یہ لوگ سودا کو قصیدہ کا اور میر کو غزل کا بادشا تسلیم کرتے ہیں، کیونکہ ان کے نزدیک سودا کے قصیدوں میں قصیدہ گوئی کی اور میر کی غزلوں میں غزل گوئی کی تمام خصوصیتیں پائی جاتی ہیں، لیکن بایں ہمہ انھوں نے اس حیثیت سے کسی صنف کی تنقید نہیں کی ہے، حالانکہ عربی اور فارسی میں ہر صنف پر الگ الگ تنقیدیں موجود ہیں۔

(۳) تنقید میں صرف معائب کو پیشِ نظر رکھا گیا ہے اور محاسن بالکل نظر انداز کر دیے گئے ہیں۔

یہ سچ ہے کہ قدما و متوسطین کے کلام میں بہت لفظی و معنوی معائب موجود ہیں، لیکن اسی کے ساتھ ان کا کلام محاسن سے بالکل خالی نہیں ہے، لیکن ان تنقیدوں سے ان محاسن کا مطلق پتہ نہیں چلتا حالانکہ عربی بلکہ فارسی زبان میں جو تنقیدی کتابیں لکھی گئی ہیں ان سے محاسن و معائب دونوں معلوم ہو سکتے ہیں، قدامہ نے پہلے شعر کے محاسن بتائے ہیں، پھر معائب کا ذکر کیا ہے، ثعالبی نے متنبی کے کلام پر جس جامعیت کے ساتھ اعتراضات کیے ہیں اسی جامعیت کے ساتھ اس کے کلام کی خوبیاں بھی دکھائی ہیں، آمدی نے ابو تمام اور بحتری کے موازنہ میں دونوں کے معائب و محاسن سے یکساں بحث کی ہے، چنانچہ ایک موقع پر لکھا ہے کہ "میں ان دونوں شاعروں کے معائب سے ابتدا کرتا ہوں تاکہ ان کے محاسن پر ان کا خاتمہ کروں،" دوسرے موقع پر لکھتا ہے کہ "ابو علی محمد بن العلاء السجستانی کا قول ہے کہ ابو تمام نے صرف تین مضمون پیدا کیے ہیں لیکن میرا یہ خیال نہیں ہے، وہ اگرچہ اکثر معانی دوسرے شعرا سے اخذ کرتا ہے، لیکن اسی کے ساتھ اس نے بہت سے مضامین خود پیدا کیے ہیں، اور جب میں اس کے محاسن کو بیان کروں گا تو ان کا ذکر کروں گا۔"

اردو زبان میں فنِ تنقید کا جو ابتدائی ذخیرہ ہے وہ نہایت ناقص، پراگندہ اور نامکمل ہے۔ اسکی وجہ صرف یہ ہے کہ اردو زبان میں شاعر تو نہایت کثرت سے پیدا ہوئے لیکن ادیب بالکل نہیں پیدا ہوئے، عربی شاعری کے دورِ ترقی میں شعرا کے ساتھ اہلِ ادب کا بھی ایک مستقل گروہ

پیدا ہوگیا تھا، جو سخن گو تو نہ تھا لیکن سخن فہم تھا، یہ گروہ شعراء کے کلام کا نہایت وسعت و تفصیل کے ساتھ مطالعہ کرتا تھا، اور ان میں جو محاسن و معائب نظر آتے تھے ان کا ایک نام رکھ لیتا تھا، عربی زبان میں فن تنقید کا جو ذخیرہ موجود ہے وہ ان ہی ادیبوں کے وسعت مطالعہ کا نتیجہ ہے، اس بنا پر فن تنقید کوئی جامد اور غیر سیال چیز نہیں ہے، بلکہ غور و فکر اور وسعت مطالعہ کو جس قدر ترقی دی جائے اسی قدر اس فن میں اضافہ ہو سکتا ہے، چنانچہ قدامہ نے شعر کے جو محاسن بتائے تھے ابن رشیق نے ان پر متعدد محاسن کا اضافہ کیا، فارسی شعرا نے اسی خصوصیت کو جو اہل ادب کے ساتھ مخصوص تھی شعرا کے لیے بھی ضروری قرار دیا، اور ان کے لیے عربی شعراء کے بہت سے دیوان اور عروض و قافیہ اور فن تنقید کی کتابوں کا مطالعہ لازمی کر دیا،

اس لیے اس نے ایرانیوں میں بھی اہل ادب کا ایک مختصر سا گروہ پیدا کر دیا تھا جس نے عروض و قافیہ، فن تنقید اور صنائع و بدائع پر کتابیں لکھیں، لیکن اردو زبان کے شعرا میں قدما، و متوسطین کے زمانے تک اس قسم کے وسیع النظر ادیب و شاعر پیدا نہیں ہوئے، البتہ متاخرین کے زمانے میں مولانا حالی اور مولانا شبلی نے جو اعلیٰ درجہ کے شاعر ہونے کے ساتھ نہایت دقیق النظر اور وسیع المعلومات ادیب بھی تھے، اس کمی کو پورا کر دیا، اور سب سے پہلے مولانا حالی نے جدید تنقیدی خیالات سے متاثر ہو کر جدید فن تنقید کی بنیاد ڈالی اور مقدمۂ شعر و شاعری میں اس کے اصول بیان کیے، انکے زمانے تک اردو زبان میں فن تنقید کا جو سرمایہ موجود تھا اس سے صرف یہ معلوم ہو سکتا تھا کہ کون شعر صحیح اور کونسا شعر غلط ہے، لیکن مولانا حالی نے ان سرسری مباحث کو چھوڑ کر یہ بتایا کہ ایک شعر با وجود صحیح ہونے کے بھی اصلاحی نقطۂ نظر سے غلط ہو سکتا ہے، اس لیے ان کے اس تنقیدی کارنامے کو تنقید کے بجائے اصلاحی کارنامہ کہنا زیادہ صحیح ہوگا،

اردو زبان میں مختصر پیمانے پر اس قسم کی اصلاحی کوششیں ابتدائی زمانے سے ہونے لگی تھیں،

اردو شاعری میں قدماء کے پہلے دور کی ایک عام خصوصیت ایہام گوئی تھی جو سنسکرت و بھاشا کی شاعری کے تتبع کا نتیجہ تھی اور اس نے اردو شاعری میں نہایت مبتذل مضامین پیدا کر دیے تھے، سب سے پہلے مرزا جانجاناں نے اردو شاعری کو اس کورانہ تقلید سے آزاد کیا، اگرچہ اس اصلاح کے بعد بھی یہ صنعت اردو شاعری کے ہر دور میں قائم رہی تاہم اس کو کسی نے پسندیدگی کی نگاہ سے نہیں دیکھا، سودا کہتے ہیں:

یکرنگ ہوں آتی نہیں خوش مجھکو دورنگی　　منکر سخن و شعر میں ایہام کا ہوں میں

میر صاحب فرماتے ہیں:

کیا جانوں دل کو کھینچے ہیں کیوں شعر میر کے　　کچھ طرز ایسی بھی نہیں ایہام بھی نہیں

قائم کہتے ہیں:

ہو دم بدم مرا کیوں نہ خوش کہ وہ بت چپ　　یہ کہہ گیا ہے کہ آؤں گا آج میں سر شام

بطور ریختہ ہے قائم یہ گفتگو ورنہ　　تلاش ہے یہ مجھے ہو نہ شعر میں ایہام

متوسطین کے زمانے میں اگرچہ لکھنؤ میں اس صنعت کا عام رواج ہو گیا تھا، تاہم آتش کے بعض شاگرد اس کو بے حقیقت چیز سمجھتے تھے، چنانچہ صبا کہتے ہیں:

اے صبا آپ رعایت نہ کریں لفظوں کی　　زر گل پا لیا گلچیں نے تو کیا مال ہوا

اور کم از کم اس صنعت کا استعمال نہایت لطافت اور بے تکلفی کے ساتھ کرتے تھے۔

شیخ ناسخ نے مضمون آفرینی کی دھن میں غزل میں نہایت دقیق، پیچیدہ، مبالغہ آمیز اور غیر متعلق مضامین بھر دیے تھے، اور شعرائے دلی میں شاہ نصیر اور ذوق وغیرہ نے بھی ان ہی کی تقلید کی تھی، اور مومن و غالب کا کلام بھی پیچیدگی سے خالی نہ تھا لیکن اس دور کے بہت سے شعرا نے اس پیچیدہ طریقہ کو چھوڑ کر سادہ گوئی کی طرف توجہ کی، چنانچہ رند کہتے ہیں:

بہتر جو استعارہ و اغراق سے نہیں　　پھر کیوں پسند خلق مری سادہ گوئی ہے

صبا کہتے ہیں :۔

مطلب میں صفا ہو یہ تکلف ہے زبان کا معنی میں جو دقت ہو تو کیا لطف بیان کا

مضمون پیچیدار ہیں مکروہ اے صبا اشعار ہر زمین میں ہیں عاشقانہ فرض

ذکریا خاں ذکی فرماتے ہیں :۔

نہیں مطبوع ذکی ہم کو کلام مہمل قابل فہم ترے معنی دشوار نہیں

میر مہدی حسن مجروح کہتے ہیں :۔

شعر میں بے مثال ہے مجروح معنی غالب وسلاست میر

نواب مصطفی خاں شیفتہ فرماتے ہیں :۔

وہ طرز فکر ہم کو خوش آتی ہے شیفتہ معنی شگفتہ ،لفظ خوش ،انداز صاف ہو

اردو شاعری کے دور تنقید میں سب سے پہلے الفاظ کی اصلاح کی طرف توجہ کی گئی لیکن اس اصلاح کا تعلق تمامتر ان الفاظ سے تھا جو غلط ثقیل فحش اور مکروہ تھے ،اور اسی حیثیت سے اس قسم کے الفاظ کو متروک قرار دیا گیا تھا لیکن بہت سے الفاظ ایسے بھی تھے جو بجائے خود صحیح وفصیح اور مہذب تھے، تاہم ان سے جو مضامین پیدا ہوتے تھے وہ اخلاق ،تہذیب اور شریعت کے خلاف ہوتے تھے، اسلیے اس قسم کے الفاظ سے خواجہ آتش کے ایک شاگرد آغا محمد شرف نے احتراز کیا، اور اردو شاعری کے ان تمام الفاظ کو متروک قرار دیا جنھوں نے اردو شاعری کو رندی، ہوسناکی ملکہ الحاد وبیدینی کا مجموعہ بنا دیا تھا، مثلاً انھوں نے بت ،صنم ،کلیسا ،بتخانہ ،برہمن ،ناقوس ،زنار ،زاہد ،واعظ ،ناصح ،شیخ، پیر مغاں ،بنبچہ ، ساقی ،رند ،جام ،ساغر ،شیشہ ،قلقل ،شراب اور صہبا وغیرہ کو یک لخت چھوڑ دیا جس کالازمی نتیجہ یہ ہوا کہ ان کا کلام ان تمام مضامین سے پاک ہوگیا جو شریعت ،تہذیب اور اخلاق وانسانیت کے یکسر مخالف تھے ،اگرچہ بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس قسم کے الفاظ کے ترک کر دینے

سے شاعری کا آدھا سرمایہ برباد ہو جائے گا لیکن بایں ہمہ آغا محمد شرف کے دیوان میں تغزل کا کافی رنگ موجود ہے، اور عاشقانہ شاعری کے تمام لوازم پائے جاتے ہیں، بلکہ بالکل سچ تو یہ ہے کہ اس اصلاح نے رنگِ تغزل کو اور بھی زیادہ خالص اور بے میل کر دیا اور غزل کے دائرہ سے وہ تمام مضامین نکل گئے جن کا خالص عاشقانہ جذبات سے کوئی تعلق نہ تھا،

مولانا حالی نے مقدمۂ شعر و شاعری میں جو اصلاحی اصول پیش کیے ہیں ان کے ذریعہ سے درحقیقت اسی اصلاحی تحریک اور اصلاحی دور کی تکمیل کی ہے اور قطرہ کو سمندر بنا دیا ہے، لیکن مقدمہ کے تمام مباحث اصلاحی اور تنقیدی حیثیت نہیں رکھتے، بلکہ اس میں ضمناً و تبعاً بہت سی باتیں ایسی بھی آگئی ہیں جن کو براہِ راست اصلاح و تنقید سے کوئی تعلق نہیں، عربی زبان میں سب سے پہلے قدامہ نے نقد الشعر میں تنقیدی اصول لکھے لیکن اس میں اس قسم کی ضمنی اور تبعی باتیں نہیں ہیں بلکہ صرف شعر کے تمام اجزا یعنی لفظ، وزن، قافیہ اور معنی کے محاسن و معائب بتائے ہیں، اور اصناف شعر یعنی قصیدہ، مرثیہ، ہجو اور وصف کے تنقیدی اصول بیان کیے ہیں، اس کا یہ رسالہ اگرچہ مختصر ہے لیکن حشو و زوائد سے بالکل پاک ہے اور اپنے موضوع سے براہ راست تعلق رکھتا ہے، لیکن اس کے بعد ابن رشیق قیروانی نے کتاب العمدہ کے نام سے فن تنقید پر جو کتاب لکھی وہ اگرچہ نقد الشعر سے زیادہ جامع و مکمل ہے، تاہم کتاب کا اکثر حصہ غیر متعلق مضامین سے بھرا ہوا ہے، مثلاً شاعری کی فضیلت، شاعری کا اثر، شاعری کے فوائد و نقصانات، شاعری اور صلہ طلبی، کم گو شعراء، شعرائے طبقات، بدیہہ گوئی، شاعر کے اخلاق و عادات، شعر گوئی کے اوقات و ذرائع، یہ اور اس قسم کے بہت سے عنوانات اس نے اپنی کتاب میں شامل کر لیے ہیں جن کا اثر اگرچہ بعض اوقات شاعری کے حسن و قبح پر بھی پڑ سکتا ہے لیکن ان مباحث کو براہ راست فن تنقید سے کوئی تعلق نہیں ہے، بلکہ ان میں اکثر باتیں عربی شاعری کی تاریخ سے تعلق رکھتی ہیں،

جن سے عربی شاعری کے سمجھنے میں مدد ملتی ہے لیکن بایں ہمہ چونکہ یہ مباحث دلچسپ ہونے کے ساتھ شاعری ہی سے تعلق رکھتے تھے اس لیے ابن رشیق کی کتاب نے نقد الشعر سے زیادہ حسن قبول حاصل کیا، اور مولانا حالی نے مقدمہ شعر و شاعری میں اسی کی تقلید کی، اور چونکہ مقدمہ کو دور جدید کے تعلیم یافتہ لوگوں میں مقبول بنانا تھا، اس لیے عربی شعرا کے ساتھ یورپ کے شعرا کے بہت سے واقعات کا بھی اضافہ کیا، لیکن بہرحال مقدمہ شعر و شاعری کے یہ عنوانات

(۱) شعر کی مدح و ذم

(۲) شاعری کا ملکہ بیکار نہیں ہے

(۳) شعر کی تاثیر مسلم ہے، اعشی، اشعار جاہلیت، رودکی عمر خیام کے کلام کی تاثیر،

(۴) شعرا کا حسن قبول

(۵) پولیٹکل معاملات میں شعر سے بڑے بڑے کام لیے گئے ہیں،

(۶) شاعری ناشائستگی کے زمانے میں ترقی پاتی ہے،

(۷) شاعری شائستگی میں قائم رہ سکتی ہے،

(۸) شاعری کا تعلق اخلاق کے ساتھ،

(۹) شاعری سوسائٹی کے تابع ہے

(۱۰) چوتھی صدی ہجری میں شعر کی نسبت کیا خیال تھا،

(۱۱) مسلمان شعرا کی کثرت اور اس کثرت کا سبب

(۱۲) عرب میں شعرا کی قدر

(۱۳) قومی سلطنتوں میں شعرا کی قدر مفید ہوتی ہے مگر شخصی حکومت میں مضر ہوتی ہے،

(۱۴) شخصی حکومت میں شاعر کی آزادی سے اس کو نقصان پہنچتا ہے۔

(۱۵) صدر اسلام کی شاعری کا کیا حال تھا ؟

(۱۶) متوسط اور اخیر زمانے میں شاعری کا کیا حال ہوگیا ؟

(۱۷) شاعری میں تقلید

(۱۸) بری شاعری سے سوسائٹی کو کیا کیا نقصان پہنچتے ہیں ؛

(۱۹) بری شاعری سے لٹریچر اور زبان کو کیا صدمہ پہنچتا ہے ؛

فن تنقید سے براہ راست کوئی تعلق نہیں رکھتے، البتہ ان میں بعض عنوانات سے مختلف قوموں کی شاعری کا موازنہ کیا جا سکتا ہے اور ان سے معلوم ہو سکتا ہے کہ انکے مقابل میں اردو شاعری میں کیا کیا معائب پائے جاتے ہیں مثلاً یورپ اور عرب کی شاعری کے ذریعہ سے پولیٹکل معاملات میں بڑے بڑے کام لیے گئے ہیں، فارسی شاعری کا درجہ اگرچہ ان سے کم ہے لیکن باایں ہمہ اس میں بھی اس قسم کی بعض مثالیں ملتی ہیں لیکن اردو شاعری کی تاریخ اس قسم کی مثالوں سے خالی ہے، اردو شاعری کی ابتدا اور اس کی ترقی ایسے زمانے میں ہوئی جبکہ شاعری اپنے دور انحطاط کو پہنچ گئی تھی، جھوٹ مبالغہ اور ہزل و مطائبہ شاعری کا جزو ہو گئے تھے، جدت و اختراع کا دور ختم ہوگیا تھا، اور مضمون الفاظ، بحر و قافیہ اور تشبیہ و استعارہ سب کی بنیاد قدیم شعرا کی تقلید پر قائم تھی، شاعر بننے کے لیے صرف موزوں طبع ہونا کافی تھا، باقی مضامین تشبیہات و استعارات کا ذخیرہ تو پہلے ہی سے موجود جس کو متعدد صدیوں سے لوگ دہراتے چلے آتے تھے، ایسی حالت میں اردو شاعری کی اصلاح کے شعر کی حقیقت اور شعر کے تمام اجزا پر غور کرنا چاہیے، اور اس حیثیت سے مولانا حالی نے سب پہلے اجزائے شعر میں وزن و قافیہ پر بحث کی ہے اور ان کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ وزن کا ضروری جزو نہیں ہے، البتہ وزن سے شعر کا اثر ضرور بڑھ جاتا ہے، اس لیے عربی، فارسی اور اردو زبان کے شعرائے اگر وزن کو شعر کا ضروری جزو قرار دیا ہے تو اس سے شعر میں کوئی عیب نہیں پیدا ہوتا، بلکہ حسن پیدا ہوتا ہے،

وزن کی طرح قافیہ بھی مولانا حالی کے نزدیک شعر کا کوئی ضروری جزو نہیں ہے، اگرچہ قافیہ سے شعر کا حسن ضرور بڑھ جاتا ہے مگر "وہ بالخصوص ان قیود کے ساتھ جن میں شعرائے عجم نے اس کو جکڑ بند کر رکھا ہے، اور پھر اس پر ردیف کا اضافہ کیا ہے، شاعر کو بلا شبہہ اس کے فرائض کے ادا کرنے سے باز رکھتا ہے، جس طرح صنائع لفظی کی پابندی معنی کا خون کر دیتی ہے اسی طرح بلکہ اس سے بہت زیادہ قافیہ کی قید ادائے مطالب میں خلل انداز ہوتی ہے، شاعر کو بجائے اس کے کہ اول اپنے ذہن میں ایک خیال کو ترتیب دیکر اس کے لیے الفاظ مہیا کرے، سب سے پہلے قافیہ تجویز کرنا پڑتا ہے، اور پھر اسکے مناسب کوئی خیال ترتیب دے کر اس کے ادا کرنے کے لیے ایسے الفاظ مہیا کیے جاتے ہیں جن کا سب سے اخیر جزو قافیہ مجوزہ قرار پا سکے، سچ تو یہ ہے کہ شعر کو زیادہ خوشنما بنانے کے لیے اس میں ایسی قید لگانی جس سے شعر کی اصلیت باقی نہ رہے، بعینہ ایسی بات ہے کہ لباس کو زیادہ خوشنما بنانے کے لیے اس میں ایسی قطع رکھی جائے جس سے لباس کی علت غائی یعنی آسایش اور پردہ دونوں فوت ہو جائیں"۔

قافیہ اور ردیف کے متعلق مولانا حالی کے یہی خیالات ہیں جنھوں نے دور جدید کے تعلیم یافتہ لوگوں کو اردو شاعری سے بالکل بیزار کر دیا ہے، بلکہ درحقیقت یہ مولانا حالی کے خیالات نہیں ہیں بلکہ انھوں نے دور جدید کے تعلیم یافتہ لوگوں کے خیالات کی ترجمانی کی ہے لیکن اگرچہ یہ خیال صحیح ہے تو اردو کے اشعار یا کم از کم فارسی اور عربی کے اشعار سے اس قسم کی بہ کثرت مثالیں پیش کرنی چاہئیں ن سے یہ ثابت ہو کہ قافیہ یا قافیہ کی قیود سے مضمون کا خون ہو گیا ہے، لیکن مولانا نے اس قسم کی کوئی ثال پیش نہیں کی ہے، بلکہ اس کے بخلاف اس قسم کی مثالیں موجود ہیں، جن سے ثابت ہوتا ہے کہ قافیہ کی وجہ سے ایک عمدہ مضمون کے پیدا کرنے میں مدد ملی ہے، شیخ ناسخ شاہ نصیر کا یہ مطلع پڑھا کرتے تھے :-

خیالِ زلفِ دوتا میں نصیر پیٹا کر گیا ہے سانپ نکل اب لکیر پیٹا کر

اور کہتے تھے کہ اگر نصیر تخلص نہ ہوتا تو یہ مطلع نصیب نہ ہوتا، بلکہ بعض اوقات ایک ہی قافیہ سے متعدد مضامین پیدا کیے جا سکتے ہیں، قدما نے یہ قید لگائی تھی کہ غزل یا قصیدہ میں ایک ہی قافیہ کو بار بار نہیں لانا چاہیے لیکن چونکہ اس سے مضمون کا دائرہ تنگ ہو جاتا تھا اس لیے متاخرین نے اس کی پروا نہیں کی اور ایک ہی قافیہ کو بار بار لا کر اس سے گوناگوں مضامین پیدا کیے۔

قافیہ کی وجہ سے شعر میں جو حسن پیدا ہوتا ہے اس کو تو مولانا حالی بھی تسلیم کرتے ہیں لیکن یہ حسن قافیہ کی کثرت سے اور زیادہ بڑھ جاتا ہے، اور اس کی متعدد صورتیں ہیں:

(۱) ایک تو یہ کہ شعر میں ایک ہی قافیہ مکرر لایا جائے جیسا کہ قدما کا طرز تھا، مثلاً

مست ہوں مست ہوں خراب خراب　　ساقیا ساقیا شراب شراب

سمندر کر دیا نام اس کا حق نے کہہ کہہ کر　　ہوئے تھے جمع کچھ آنسو مری آنکھوں سے بہہ کر

موسم ہے نکلے شاخوں سے پتے ہرے ہرے　　پودے چمن میں پھولوں سے دیکھے بھرے بھرے

اے دل سدا اس شمع پہ پروانہ ہو پروانہ　　اس نو بہار حسن پہ دیوانہ ہو دیوانہ

کیا خوش ہو کوئی صحبت دلگیر سے دلگیر　　ہنستے نہیں دیکھی کبھی تصویر سے تصویر

اردو شعرا کے کلام میں اس قسم کی اور بہت سی غزلیں ہیں جن کے ہر شعر میں مکرر قافیے لائے گئے ہیں اور ان سے شعر کا حسن دوبالا ہو گیا ہے۔

(۲) مرصع و مسجع غزلیں لکھی جائیں، مثلاً

جب وہ جمال دلفروز، صورت مہر نیم روز　　آپ ہی ہو نظارہ سوز پردے میں منہ چھپائے کیوں

لالہ و گل کا جوش ہے، بلبلوں کا خروش ہے　　فصل وداع ہوش ہے، موسم نا و نوش ہے

البتہ اس کا التزام اس حد تک نہیں کرنا چاہیے کہ تصنع و تکلف کی حد تک پہنچ جائے

شاعری میں مضمون بے شبہ اصلی چیز ہے، لیکن مضمون کی وسعت کے یہ معنی نہیں ہیں کہ اس کو حسن سے

بالکل معرا کر دیا جائے، بالخصوص شاعری میں تو مضمون کے حسن کا خاص طور پر خیال رکھا جاتا ہے، اس لیے اگر یہ حسن قافیہ یا قافیہ کی قیود سے پیدا ہوتا ہے تو اس کو شعر کی حقیقت میں کیوں نہ داخل کیا جائے، محقق طوسی نے اساس میں بے شبہہ یہ لکھا ہے کہ یونانیوں کے یہاں شعر کے لیے قافیہ ضروری نہ تھا، اور قدیم فارسی شعرا بھی قافیہ کو ضروری نہیں سمجھتے تھے لیکن اسی کے ساتھ اس نے معیار الاشعار میں یہ بھی لکھا ہے:۔

"اما از فصول ذاتی بعض انواع شعر است مانند قصیدہ و قطعہ وغیرآں"

اور اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ قافیہ شعر کی حقیقت کا جزء نہیں ہے بلکہ اس کے لوازمات میں ہے تب بھی جب شعر کسی مخصوص صنف شعر کا قالب اختیار کرے گا تو اس کے لیے قافیہ ضروری ہوگا، انسان کی حقیقت تو صرف "حیوان ناطق" ہے، لیکن جب یہ حقیقت ذہن سے نکل کر خارج میں زید و عمرو کے قالب میں نمایاں ہوگی تو اس کے لیے ہاتھ پانوں، آنکھ، کان سب ضروری ہوں گے

ردیف کا معاملہ قافیہ سے بھی زیادہ اہم ہے، کیونکہ اس سے بظاہر شاعری کا دائرہ نہایت تنگ ہو جاتا ہے، اور خیالات وسعت کے ساتھ ادا نہیں ہو سکتے لیکن واقعہ یہ ہے کہ حسن و زیبائش کے علاوہ فارسی اور اردو شاعری میں خیالات کی وسعت، رنگینی اور تنوع کا سب سے بڑا ذریعہ ردیف ہی ہے، چنانچہ مولانا غلام علی آزاد خزانہ عامرہ میں لکھتے ہیں:

"و ردیف و حاجب مخصوص زبان فارسی است کہ ابیات را خلی ل می پوشاند و طرفہ آرایش می دہد، و بہ سبب ردیف تنوع شعر فارسی از دائرہ انحصار بیرون است"

اس تنوع کی وجہ یہ ہے کہ ردیف کے بدلنے کے ساتھ ہی قافیہ کی معنوی حیثیت بھی بدل جاتی ہے اس لیے ردیف کو بدل بدل کر ایک ہی قافیہ سیکڑوں طریقے سے موزوں کیا جا سکتا ہے جس کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ مضامین میں وسعت اور رنگینی پیدا ہو جاتی ہے۔

بہر حال شاعری اور اخبار نویسی دو مختلف چیزیں ہیں، شاعر کے لیے وسعت خیال سے زیادہ اس کی ضرورت ہے کہ تمام خیالات تنوع، حسن اور رنگینی کے ساتھ ادا کیے جائیں، اور شاعری میں یہ اوصاف وزن، قافیہ اور ردیف سے خصوصیت کے ساتھ پیدا ہوتے ہیں، اس لیے اگر اس اصلاح سے مولانا حالی کا یہ مقصد ہے کہ اردو شاعری میں خیالات کی آزادی کے مقابلہ میں وزن، قافیہ اور ردیف کا لحاظ رکھنا غیر ضروری ہے تو اس اصلاح کو قبول نہیں کیا جا سکتا۔

شعر الہند حصہ اول

اس میں قدماء کے دور سے لیکر دور جدید تک اردو شاعری کے تمام تاریخی تغیرات و انقلابات کی تفصیل کی گئی ہے، اور ہر دور کے مشہور اساتذہ کے کلام کا باہم موازنہ و مقابلہ کیا گیا ہے۔

(مؤلفہ مولانا عبد السلام ندوی مرحوم)

۴۹۴ صفحے قیمت :- ۱۴ر

شعر الہند حصہ دوم

اس میں اردو شاعری کے تمام اصناف یعنی غزل، قصیدہ، مثنوی، اور مرثیہ وغیرہ پر تاریخی و ادبی حیثیت سے تنقید کی گئی ہے

۴۶۲ صفحے قیمت : ۱۴ر (طبع ششم)

(مؤلفہ مولانا عبد السلام ندوی مرحوم)

منیجر

مقریزی اور انکی خطط

از

مولوی ضیاء الدین صاحب اصلاحی رفیق دار المصنفین

علامہ مقریزی آٹھویں اور نویں صدی ہجری کے نامور اور بلند پایہ مورخ ہیں، ان کی تصنیفات میں خطط بہت اہم اور مشہور کتاب ہے، اس مضمون میں پہلے ان کے حالات جو تلاش و تفحص کے بعد معلوم ہو سکے ہیں پیش کیے جاتے ہیں اور اس کے بعد ان کی شہرہ آفاق تصنیف کا تعارف کرایا جائے گا،

نام و نسب | مقریزی کا نام احمد، کنیت ابو العباس اور لقب تقی الدین تھا، سلسلۂ نسب حسب ذیل ہے:

احمد بن علی بن عبد القادر بن محمد بن ابراہیم بن محمد بن تمیم بن عبد الصمد بن ابو الحسن بن عبد الصمد بن تمیم[1]

وہ مقریزی کی نسبت سے مشہور رہیں، خود خطط میں لکھتے ہیں:

(واما واضع ھذا الکتاب ومرتبہ)	(اس کتاب کے مصنف اور مرتب) کا نام احمد
فاسمہ احمد بن علی بن عبد القادر	ابن علی بن عبد القادر بن محمد ہے اور وہ مقریزی
ابن محمد ویعرف بالمقریزی[2]	کی نسبت سے مشہور ہیں

اس لیے سخاوی اور شوکانی کا بیان کہ:-

ویعرف بابن المقریزی[3]	اور وہ ابن مقریزی کی نسبت سے مشہور ہیں،

صحیح نہیں معلوم ہوتا،

---

[1] الضوء اللامع ج ۲ ص ۲۱ والبدر الطالع ج اول ص ۷۹، [2] خطط ج اول ص ۵ [3] الضوء اللامع جلد ۲ ص ۲۱ والبدر الطالع ج اول ص ۷۹،

مقریزی کی نسبت بعلبک (شام) کے ایک محلہ مقارزہ کی جانب ہے، علامہ سخاوی تحریر فرماتے ہیں

وھی نسبۃ لحارۃ فی بعلبک	اور یہ (مقریزی) بعلبک کے ایک محلہ کی طرف
تعرف بحارۃ المقارزۃ[1]	نسبت ہے جو محلہ مقارزہ کے نام سے مشہور تھا

لیکن ائمۂ لغت اور علمائے جغرافیہ اس محلہ کے متعلق کچھ تحریر نہیں کرتے، صرف صاحب تاج العروس نے علامہ سخاوی کے حوالہ سے اس کا ذکر کیا ہے۔[2] اور خیر الدین زرکلی کی تصریح سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ محلہ مقریزی کے زمانہ میں تھا، اس سے پہلے اور بعد میں اس کا وجود نہیں رہا،

ونسبتہ الی حارۃ المقارزۃ	اور ان کی نسبت محلہ مقارزہ کی طرف ہے،
(من حارات بعلبک فی ایامہ)	(جو انکے زمانہ میں بعلبک میں ایک محلہ تھا)

اسی لیے متقدمین یہانتک کہ یاقوت حموی نے بھی معجم البلدان میں اس کا کوئی تذکرہ نہیں کیا ہے،

وطن مقریزی کا اصلی اور خاندانی وطن بعلبک کا محلہ مقارزہ ہے، مگر ان کی پیدایش قاہرہ میں ہوئی، تھی، انکے دادا کی طرح انکے باپ کا بھی علما، وفضلاء میں شمار تھا، اور وہ علمی شغف ہی کی بنا پر بعلبک سے قاہرہ چلے آئے تھے، اور یہاں وہ قضاء وغیرہ کے عہدوں پر فائز و متمکن ہوئے، یہاں ایک مشہور عالم و فاضل شیخ شمس الدین ابن صائغ نے اپنی لڑکی سے ان کی شادی کر دی جن کے بطن سے مورخ مقریزی قاہرہ میں پیدا ہوئے،[3] اور وہیں ان کی پرورش و پرداخت ہوئی اور اسی کو انھوں نے اپنا مستقل وطن بنالیا اور یہیں انتقال بھی کیا،[4]

سنہ ولادت علامہ سخاوی نے مقریزی کے سنہ پیدایش کے متعلق دو قول نقل کیے ہیں، ایک تو خود مقریزی کے حوالے سے

وکان مولدہ حسبما کان یخبر[5]	ان کی پیدایش خود ان کی تحریر کے مطابق

---

[1] الضوء اللامع ج ۲ ص ۲۱ و البدر الطالع ج اول ص ۷۹، [2] دیکھو تاج العروس [3] الاعلام ج اول ص [4] الضوء اللامع ج ۲ ص ۲۱ و الدرر الکامنہ ج ۲ ص ۱۰۳ تذکرہ عبدالقادر جد مقریزی [5] شذرات الذہب ج ۷ ص ۲۵۴ و اعلام ج ۱ ص ۱۵۳

ویکتبہ بخطہ بعد الستین[1] ۔۔۔ ۷۶۰ھ کے بعد ہوئی

مقریزی کی یہ تحریر خطط میں اس طرح مذکور ہے

ولدت بالقاھرۃ المعزیۃ من دیار مصر بعد سنۃ ستین وسبعمائۃ من سنی الھجرۃ المحمدیۃ[2]

میں قاہرہ معزیہ میں جو ملک مصر میں ہے ۷۶۰ہجری کے بعد پیدا ہوا،

دوسرا قول حافظ ابن حجر کا ہے جس کا ماخذ بھی مقریزی کی کوئی تحریر ہی ہے :-

وقال شیخنا انہ رأی بخطہ مایدل علی تعیینہ فی سنۃ ست وستین[3]

ہمارے استاذ (حافظ ابن حجر) کا بیان ہے کہ انھوں نے مقریزی کی ایک خود نوشت تحریر دیکھی ہے جس سے ان کے سال پیدائش کی تعیین ثابت ہوتی ہے کہ وہ ۷۶۶ھ میں پیدا ہوئے،

بعد کے مورخین اور تذکرہ نگاروں نے یا سخاوی کی طرح دونوں قول نقل کر دیے ہیں یا حافظ ابن حجر کی تصریح کے مطابق ان کا سنہ ولادت ۷۶۶ھ کو قرار دیا ہے، صرف علامہ سیوطی کو جمہور کی رائے سے اختلاف ہے اور وہ فرماتے ہیں :

ولد سنۃ تسع وستین وسبعمائۃ[4] ۔ مقریزی ۷۶۹ھ میں پیدا ہوئے

لیکن انھوں نے اس کی تائید میں کوئی ثبوت پیش نہیں کیا ہے اس لیے وہ مرجوح ہے، بظاہر حافظ ابن حجر کی تصریح درست معلوم ہوتی ہے، جو مقریزی کے حوالہ سے ہے اور ان کے مبہم اور مجمل قول یعنی بعد الستین کی در اصل توضیح و تشریح ہے، اس لیے دونوں میں کوئی تضاد اور تعارض نہیں ہے،

۲۳۹

---

[1] الضوء اللامع ج ۲ ص ۲۱ [2] خطط ج اول ص ۵ [3] الضوء اللامع ج ۲ ص ۲۱ [4] حسن المحاضرہ ج اول

پرورش و پرداخت مقریزی کی پیدایش اور نشو و نما مصر میں ہوئی، یہیں ابتدائی تعلیم پائی اور قرآن مجید حفظ کیا، ان کے نانا جو ایک باکمال محدث تھے ان سے اور دوسرے شیوخ سے علم حدیث کی تحصیل کی۔

اساتذہ اور شیوخ مقریزی کو علم و فن کا فطری ذوق تھا اور اس کی تکمیل میں انھوں نے کوئی کوشش باقی نہ چھوڑی، ان کے اساتذہ کی فہرست طویل ہے، چند کے نام یہ ہیں :-

مصر و قاہرہ میں علامہ شمس الدین محمد بن صائغ جو ان کے نانا تھے، برہان آمدی، عزبن کویک نجم بن رزین، شمس بن خشاب رتنوخی، ابن ابی الشیخہ، ابن ابی المجد، سراج البلقینی، زین عراقی، ہیثمی فرسیسی، اور عماد بن کثیر وغیرہ سے استفادہ کیا، پھر جب حج و زیارت کعبہ کے لیے مکہ گئے تو وہاں برہان نشاوری، علامہ امیوطی، شمس بن سکر، قاضی ابو الفضل نویری، سعد الدین اسفرائینی، ابو العباس ابن عبد المعطی وغیرہ سے سماع کیا، اور جمال اسنوی، شہاب الدین اذرعی، ابو البقا سبکی اور علی بن یوسف زرندی اور دوسرے ائمۂ فن سے اجازت حاصل کی، شام میں حافظ ابو بکر بن محب، ابو العباس ابن العز، ناصر الدین محمد بن محمد ابن داؤد اور دوسرے اصحاب کمال سے کسب فیض کیا[۱]

ان کے علاوہ اور بہت سے اہل علم اور اصحاب کمال سے بھی مقریزی نے فیض حاصل کیا۔

علامہ سخاوی لکھتے ہیں :

واشتغل کثیرا وطاف علی الشیوخ	اکثر شیوخ کی خدمت میں حاضر ہوکر علم و فن
ولقی الکبار وجالس الائمة	کی تحصیل میں مشغول رہے اکابر کی صحبت اور
فاخذ عنهم[۲]	ائمہ کی ہم نشینی اختیار کرکے ان سے علوم کی تحصیل کی

اور ایک دوسری جگہ رقم طراز ہیں

وقد قرأت بخطه ...... ان	میں نے ان کی ایک تحریر پڑھی ہے کہ انکے

---

[۱] الضوء اللامع ج ۲ ص ۲۱ [۲] ایضاً ص ۲۲

شیوخہ بلغت ستمائۃ نفس[1] اساتذہ کی تعداد ۱۰۰۰ ہے،

فقہی مذہب مقریزی کے باپ اور دادا حنبلی اور نانا حنفی تھے، شروع میں مقریزی نے بھی حنفی مسلک اختیار کیا، مگر پھر شافعی ہوگئے[2]، اور سخاوی کے بیان کے مطابق آخر عمر تک اسی مسلک سے وابستہ رہے، مگر ان کا غالب میلان اہل ظاہر کی طرف تھا[3]، حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ حدیث میں انہماک اور توغل کی بنا پر انھیں اہل ظاہر اور ابن حزم کے مذہب سے متہم کیا جاتا تھا[4]، صاحب شذرات لکھتے ہیں کہ اہل ظاہر کے مسلک کی جانب شدید میلان کی وجہ سے انھیں حنفیت اور ائمۂ احناف سے سخت نفرت و تعصب تھا[5]،

اس تفصیل سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ محض مقلد جامد نہ تھے کیونکہ اوائل عمر میں انھوں نے اپنے باپ اور دادا کے برخلاف حنفی مذہب اختیار کیا، پھر اسے ترک کرکے اپنی صوابدید کے مطابق شافعی مسلک سے وابستہ ہوگئے، لیکن عام پیروان مذاہب کے برخلاف ان میں غلو نہ تھا، بلکہ وہ محدثین کے اصول پر کتاب و سنت پر جو تمام مذاہب کا دراصل ماخذ اور مرکز ہے عمل کرنا زیادہ پسند کرتے تھے،

فضائل و کمالات وہ اپنے زمانہ میں بڑے باکمال اور صاحب فن تھے، ان کے کارنامے بہت وسیع اور گوناگوں ہیں، اور ان کی ذات میں بہت سی خصوصیات اور خوبیاں جمع تھیں، تصنیف و تالیف، درس و تدریس، امامت و خطابت، وعظ و ارشاد اور ولایت و قضا، سب میں انھیں کمال اور امتیاز حاصل تھا، تاریخ و ادب نظم و نثر، فقہ و حدیث اور نجوم و رمل وغیرہ مختلف علوم و فنون میں انھیں مہارت حاصل تھی، اصحاب علم ان کے کمال کے معترف تھے، علامہ سخاوی کا بیان ہے:

نظر فی عدۃ فنون وشارک[6] فی الفضائل[7] — مختلف فنون پر ان کی نظر اور متعدد کمالات کے وہ مالک تھے۔

---

[1] الضوء اللامع ج ۲ ص ۲۳ [2] ایضاً ص ۲۲ [3] ایضاً ص ۲۲ [4] ایضاً ص ۲۲ [5] شذرات الذہب ج ۷ ص ۲۵۵

[6] الضوء اللامع ج ۲ ص ۲۲

ان کے مشہور شاگرد ابوالمحاسن ابن تغری بردی اپنی کتاب المنهل الصافی میں تحریر کرتے ہیں:

هو احمد بن عبد القادر الشيخ الامام العالم البارع عمدة المورخين وعين المحدثين [1]	احمد بن عبدالقادر (مقریزی) شیخ، امام متبحر اور ماہر عالم، مستند مورخ اور ممتاز محدث تھے۔

ابن عماد رقمطراز ہیں:-

وكان علما من الاعلام ضابطا مورخا مفتنا محدثا معظما في الدول [2]	مقریزی ایک مشہور اور ثقہ وضابط مورخ محدث، ذی فن اور حکومتوں اور سلطنتوں میں معزز ومحترم تھے۔

تمام اصحاب طبقات وتذکرہ انھیں ان کے دور کا سب سے بڑا اور نامور مورخ بتاتے ہیں اور "مورخ الدیار المصریۃ" کے لقب سے ملقب کرتے ہیں۔

خطابت وامامت | وہ ایک اچھے خطیب وامام تھے اس لیے قاہرہ کی جامع عمرو اور مدرسہ حسن میں خطابت اور جامع حاکم کی تولیت وامامت کے فرائض ان کے سپرد تھے، [3]

درس وتدریس | تصنیف وتالیف کے ساتھ درس وتدریس کا شغل بھی تھا، چنانچہ مدرسہ مؤیدہ (مصر) میں محب بن نصر اللہ کی جگہ وہ درس حدیث کی خدمت انجام دیتے تھے [4]، اور جب دمشق گئے تو وہاں متعدد مدارس میں درس وتدریس کے فرائض انجام دیے، سخاوی کا بیان ہے۔

تولى ... تدريس الاشرفية والاقبالية وغيرها [5]	اشرفیہ اور اقبالیہ وغیرہ میں درس وتدریس کی خدمت انجام دی

صاحب البدر الطالع لکھتے ہیں:-

---

[1] بحوالہ المعجم المطبوعات ج ۲ ص ۱۷۹۰، ۱۷۹۱ [2] شذرات الذہب ج ۷ ص ۲۵۴ [3] الضوء اللامع ج ۲ ص ۲۲
[4] ایضاً والبدر الطالع ج اول ص ۱۵، [5] الضوء اللامع ج ۲ ص ۲۲

وکذا دخل دمشق مرارا وتولی — اسی طرح کئی بار دمشق گئے اور وہاں

بہا تدارلیس ثم اعرض عن جمیع — درس و تدریس کے فرائض انجام دیے

ذالک[1] — مگر ان سب کو چھوڑ دیا۔

سیاست و تدبیر علم و فن کی طرح نظم و نسق اور تدبیر و سیاست میں بھی دخل تھا، چنانچہ مختلف اوقات میں مختلف سرکاری عہدوں پر فائز رہے، سخاوی کا بیان ہے:-

وناب فی الحکم وکتب التوقیع — انھوں نے بارہا قاہرہ میں حکومت میں نیابت

وولی الحسبۃ بالقاھرۃ غیر مرۃ[2] — کے فرائض انجام دیے، سرکاری احکام و فرامین لکھتے تھے اور احتساب کی خدمت بھی ان کے سپرد تھی۔

دمشق میں بھی اس قسم کی خدمات انجام دیں

وکذا دخل دمشق مرارا و — دمشق کئی بار آئے اور قلانسی کے

تولی بہا نظر وقف القلانسی — وقف اور نوری اسپتال کے نگراں

والبیمارستان النوری[3] — مقرر ہوئے

اس لیے امراء اور سلاطین کے درباروں سے ان کا تعلق رہا:

وکان قد اتصل بالظاہر برقوق[4] — وہ ظاہر برقوق سے وابستہ تھے۔

امراء میں یشبک دوادار کے ساتھ رہے تھے:-

وصحب یشبک الدوادار — یشبک دوادار کا ایک وقت میں ساتھ تھا

وتمادونالہ من دنیا[5] — اور ان سے مقریزی کو دنیاوی فائدہ بھی حاصل ہوا

---

[1] البدر الطالع اول ص ۸۰ [2] الضوء اللامع ج ۲ ص ۲۲ [3] ایضاً [4] ایضاً [5] ایضاً

ان کی کتاب خطط سے بھی ان کی انتظامی قابلیت کی شہادت ملتی ہے

تاریخ سے شغف لیکن ان کا اصل ذوق علمی تھا اور تاریخ سے ان کو خاص دلچسپی تھی اور اس میں وہ امتیازی درجہ رکھتے تھے، تاریخ ان کا خاص موضوع تھا، اور اس میں ان کے زمانہ میں کوئی انکا ہمسر نہ تھا، جملہ تذکرہ نگار ان کو "مورخ الدیار المصریۃ" (مصری علقوں کے مورخ) لکھتے ہیں، آخر میں ان کا یہ ذوق اتنا بڑھ گیا تھا کہ بڑے بڑے عہدے اور مناصب چھوڑ کر صرف اسی کام میں مشغول ہو گئے اور اس میں بڑی شہرت وناموری حاصل کی، سخاوی لکھتے ہیں:۔

ثم اعرض عن ذالک واقام	پھر (دمشق میں) یہ سارے کام چھوڑ کر
ببلدہ عاکفا علی الاشتغال	اپنے شہر (قاہرہ) میں مقیم ہو کر تاریخ نویسی
بالتاریخ حتی اشتھر بہ ذکرہ	میں مصروف ہو گئے اور اس میں انتہائی
وبعد فیہ صیتہ وصارت لہ	شہرت حاصل کی اور اسی فن میں ان کی
فیہ جملۃ تصانیف[1]	بیشتر کتابیں ہیں۔

ابن عماد کا بیان ہے:۔

واشتھر ذکرہ فی حیاتہ وبعد	ان کی زندگی میں اور موت کے بعد تاریخ
موتہ فی التاریخ وغیرہ حتی کان	وغیرہ میں انھیں بڑی شہرت حاصل ہوئی اور
یضرب بہ المثل[2]	اس میں وہ ضرب المثل تھے۔

فقہ وحدیث گو مقریزی کا اصلی میدان تاریخ ہے لیکن دوسرے علوم سے بھی وہ بیگانہ نہ تھے اور حدیث وفقہ میں بھی پورا درک رکھتے تھے، چنانچہ مدرسہ مؤیدیہ میں انھیں درس حدیث کی خدمت سپرد کی گئی تھی[3]، ان کے شاگرد ابن تغری بردی نے انھیں عمدۃ المورخین کے ساتھ عین المحدثین

[1] الضوء اللامع ج ۲ ص ۲۲ [2] شذرات الذہب ج ۷ ص ۲۵۵ [3] الضوء اللامع ج ۲ ص ۲۲ والبدر الطالع ج اول ص ۸۰

بھی لکھا ہے[1]، اور صاحب شذرات نے ان کے دوسرے کمالات کے ذکر میں ان کے محدث ہونے کا بھی اعتراف کیا ہے[2]، اور ارباب سیر و تذکرہ ان کے خصوصیات میں ان کے تفقہ کا بھی ذکر کرتے ہیں[3]،

نجوم و رمل | علم نجوم و رمل سے بھی مقریزی کو دلچسپی تھی، سخاوی لکھتے ہیں وکان حسن الخبرۃ بالزایرجۃ والاصطرلاب والرمل والمیقات[4]۔ ایک جگہ علامہ عینی کا قول نقل کیا ہے کہ وکان مشتغلاً بکتابۃ التواریخ وضرب الرمل[5]۔

سخاوی نے اس سلسلہ میں یہ واقعہ بھی نقل کیا ہے کہ ایک مرتبہ ان سے ابن خلدون کے متعلق پوچھا گیا کہ وہ کب والی مقرر کیا جائے گا، تو انھوں نے ایک متعین دن اور تاریخ مقرر کر دی جو بالکل صحیح نکلی[6]۔

ذوق شعر و سخن | تاریخ، نجوم و رمل جیسے خشک موضوع کے ساتھ ہی انھیں شعر و ادب سے بھی ذوق تھا، خود بھی نادر الکلام شاعر تھے، چنانچہ انھوں نے ابن ناہض کے لیے مؤید کے سیرت و سوانح نثر کے بجائے نظم میں لکھے تھے[7]۔

حافظ ابن حجر جو مقریزی کے معاصر ہیں ان کا تعارف کراتے ہوئے لکھتے ہیں:-

ولہ النظم الفائق والنثر الرائق والتصانیف الباہرۃ[8] | ان کو عمدہ نظم کہنے اور اچھی نثر لکھنے کی قدرت تھی اور نہایت عمدہ کتابیں انکی یادگار ہیں

سخاوی کا بیان ہے:-

وقال الشعر والنثر[9] | وہ نظم و نثر دونوں میں لکھتے تھے

علامہ سیوطی بیان کرتے ہیں:-

۱؎ بحوالہ معجم المطبوعات ج ۲ ص ۱۷۷۹ ۲؎ شذرات ج ۷ ص ۲۵۴ ۳؎ معجم المطبوعات ج ۲ ص ۱۷۷۹
۴؎ الضوء اللامع ج ۲ ص ۲۴ ۵؎ ایضاً ۶؎ ایضاً ۷؎ ایضاً ص ۲۳ ۸؎ ایضاً ص ۲۴ ۹؎ ایضاً ص ۲۲

ونظم ونثر والف کتبا کثیرۃ[1] انھوں نے نظم و نثر میں بہت سی تحریریں اور بہت سی کتابیں ترتیب کیں،

تذکرہ نگاروں نے ان کے دو شعر نقل کیے ہیں:۔

سقی عھد دمیاط وحیاہ من عھد فقد زادنی ذکراہ وجدا علی وجدی

دمیاط کا زمانہ (جو محبوب کے ساتھ بسر ہوا) سیراب ہو اور وہ کتنا مبارک زمانہ تھا، اسکی یاد سے میرے غم میں اضافہ ہو جاتا ہے

ولازالت الانواء تسقی سحابھا دیارا حکت من حسنھا جنۃ الخلد[2]

بچھتر کے بادل ایسے دیار کو برابر سیراب کریں جن کا حسن دلآویز جنۃ الخلد کی کہانی سناتا ہے۔

تدین وتقوی | زہد و ورع کے زیور سے بھی آراستہ اور بڑے دیندار، پاکباز اور خدا ترس انسان تھے، پڑھنے لکھنے کے علاوہ ان کا زیادہ وقت عبادت وریاضت اور ذکر الٰہی میں گذرتا تھا، اتباع سنت میں بڑا اہتمام تھا، اوراد و وظائف اور تہجد کے پابند تھے، کئی مرتبہ حج و زیارت کے شرف سے مشرف ہوئے، اور عرصہ تک بیت اللہ کے جوار میں قیام کیا،[3]

آخر میں وہ اس خیال سے عزلت اور گوشہ گیری کی زندگی بسر کرتے تھے تاکہ کسی کو انکی ذات سے کوئی نقصان نہ پہنچے، امراء اور رؤساء کی مجلسوں سے بھی کنارہ کش ہو گئے تھے، ایک بار کسی امیر نے ان کی گوشہ گیری اور امراء اور اصحاب دولت سے بے تعلقی پر ملامت کی تو انھوں نے کسی شاعر کا مناسب شعر پڑھ کر اس کا جواب دیا،[4]

اخلاق وعادات | ان کے اخلاق اور سیرت و کردار کے متعلق صاحب الضوء اللامع کا بیان ہے:۔

حمدت سیرتہ فی مباشراتہ کلھا[5] ان کی سیرت و عادت تمام ذمہ داریوں کے معاملہ میں بہت محمود اور قابل ستائش تھی،

---

[1] حسن المحاضرۃ ج اول ص ۲۳۹ [2] الضوء اللامع ج ۲ ص ۲۵ والبدر الطالع ج ۱ ص ۸۱ [3] الضوء اللامع ج ۲ ص ۲۴ [4] ایضاً [5] ایضاً ص ۲۲ والبدر الطالع ج ۱ ص ۸۰

بڑے شیریں زبان تھے، ہر شخص سے حسنِ اخلاق سے ملتے تھے اور کسی کی عزت و تکریم اور خاطر مدارات میں کمی نہ کرتے تھے۔[۱]

وفات علامہ مقریزی نے تقریباً پون صدی تک علم و فن کی خدمت کرنے کے بعد ۷۹ سال کی عمر میں اپنے وطن قاہرہ میں ایک طویل علالت کے بعد ۱۶ رمضان المبارک ۸۴۵ھ بروز پنجشنبہ انتقال کیا[۲] اور جمعہ کے دن نماز جمعہ سے پیشتر باب النصر کے باہر مقبرۂ صوفیہ بیبرسیہ میں سپرد خاک کردیے گئے۔[۳]

علامہ سیوطی نے سنہ پیدایش کی طرح سنہ وفات میں بھی جمہور سے اختلاف کیا ہے اور ۸۴۰ھ سال وفات بتائی ہے[۴] مگر جمہور کے مقابلہ میں ان کی رائے ضعیف معلوم ہوتی ہے۔

تصنیفات مقریزی کی تصنیفات کی تعداد بہت زیادہ ہے، علامہ سخاوی وشوکانی ان کی کثرت تصانیف کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:-

وقرأت بخطه ان تصانيفه	میں نے ان کی تحریر پڑھی ہے کہ ان کی تصنیفات
زادت على مائتى مجلدة كبار	۲۰۰ ضخیم جلدوں سے زیادہ ہیں، اور
وان شيوخه بلغت ستمائة	ان کے اساتذہ کی تعداد ۶۰۰
نفس[۵]	کے قریب ہیں۔

صاحبِ اعلام کا بیان ہے:-

وقد احصيت مولفاته بعد	میں نے ان کی وفات کے بعد ان کی تالیفات
وفاته فاربت على مئتى جلد[۶]	کو شمار کیا تو وہ ۲۰۰ جلدوں سے زیادہ تھیں،

آخر عمر میں انھوں نے سارے مشاغل ترک کرکے صرف علم و فن اور تالیف و تصنیف کے لیے

---

۱ الضوء اللامع ج ۲ ص ۲۴ ۲ ایضاً ص ۲۵، و البدر الطالع ج ۱ ص و ۳ الضوء اللامع ج ۱ ص ۲۵ ۴ شذرات الذہب ج ۷، ص ۲۵۵ ۵ حسن المحاضرہ ج ۱ ص ۲۳۹ ۶ الضوء اللامع ج ۲ ص ۲۳ و البدر الطالع ج ۱ ص ۸۰، ۸۱
۷ اعلام ج ۱ ص ۲۴۵

اپنے کو وقف کر دیا تھا، دمشق گئے تو عہدۂ قضا پیش کیا گیا، مگر انھوں نے انکار کر دیا، درس و تدریس وغیرہ سے بھی دست کش ہو کر محض تصنیف و تالیف اور علمی مشاغل میں منہمک ہو گئے[1]۔

اسی لیے ان کی تصانیف کی تعداد بہت زیادہ ہے، صاحب شذرات نے لکھا ہے:

وکتب الکثیر بخطہ وانتقی[2]	انھوں نے بہت ساری چیزیں اپنے قلم سے لکھیں اور ان کا چیدہ انتخاب کیا

علامہ سیوطی کا بیان ہے

والف کتبا کثیرۃ[3]	انھوں نے بہت زیادہ کتابیں مرتب کیں

صاحب معجم المطبوعات تحریر فرماتے ہیں:

وصنف التصانیف المفیدۃ النافعۃ الجامعۃ لکل علم[4]	مقریزی نے مفید نفع بخش اور ہر موضوع پر مشتمل تصنیفات لکھیں۔

حافظ ابن حجر ان کی تصانیف کے بارہ میں لکھتے ہیں:

ولہ النظم الفائق والنثر الرائق	وہ عمدہ صاحب نظم و نثر اور ممتاز مصنف تھے
والتصانیف الباھرۃ وخصوصا فی	قاہرہ کی تاریخ ان کا خاص موضوع تھا، انکی
تاریخ القاھرۃ فانہ احیا معالمہا	شاہراہوں، غیر معروف مقامات اور یادگاروں
واوضح مجاھلہا وجدد مآثرھا	کو انھوں نے زندہ، روشن اور تازہ کر دیا اور
وترجم اعیانہ..... واولع	یہاں کے ممتاز اشخاص کا تذکرہ لکھا۔۔۔
بالتاریخ فجمع منہ شیئا کثیرا	تاریخ سے زیادہ شغف تھا، اور اس سلسلہ
وصنف فیہ کتبا وکان لکثرۃ	میں متعدد چیزیں لکھیں اور کتابیں مرتب کی تھیں

---

[1] الضوء اللامع ج ۲ ص [2] شذرات الذہب ج ۷ ص ۲۵۴ [3] حسن المحاضرہ ج ۱ ص ۲۶۹ [4] معجم المطبوعات ج ۲ ص ۱۷۷۹

ولعله به يحفظ كثيراً[۱] اور تاریخ سے والہانہ تعلق کی بناپر اس کی بیشتر

چیزیں انھیں از بر تھیں ،

ذیل میں ان کی مشہور اور معلوم کتابوں کا مختصر تذکرہ کیا جاتا ہے

(۱) المواعظ والاعتبار بذکر الخطط والآثار المعروف بالخطط المقریزیۃ۔ اس کا تفصیلی تذکرہ اس مضمون کے آخر میں کیا جائے گا۔

(۲) درر العقود الفریدۃ فی تراجم الاعیان المفیدۃ۔ اس میں اپنے زمانہ کے مشہور اور صاحب کمال اشخاص کا تذکرہ کیا ہے، صاحب شذرات نے مصنف کے شاگرد ابن تغری بردی کے حوالہ سے لکھا ہے کہ اس میں ان تمام اعیان و اکابر کا ذکر ہے، جنھوں نے مقریزی کی پیدائش کے بعد اور ان کی وفات سے پہلے انتقال کیا ہے[۲]، صاحب کشف الظنون کا بیان ہے کہ یہ کتاب تین جلدوں میں ہے[۳] لیکن طبع نہیں ہوئی ہے،

(۳) امتاع الاسماع بما للنبی من الابناء والاحوال والحفدۃ والمتاع۔ سخاوی، شوکانی اور ابن عماد نے اس کتاب کا یہی نام تحریر کیا ہے[۴] لیکن صاحب کشف الظنون نے امتاع الاسماع فیما للنبی من الحفدۃ والاتباع لکھا ہے[۵]، علامہ سخاوی بیان کرتے ہیں کہ مقریزی کی بڑی خواہش تھی کہ انھیں مکہ معظمہ میں کچھ لکھنے کی سعادت اور توفیق ملے، چنانچہ اس کتاب کے سلسلہ میں انھیں یہ سعادت میسر آئی،[۶] اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اعزہ اور اصحاب کا ذکر چھ جلدوں میں ہے، یہ کتاب نہایت عمدہ اور مفید ہے، صاحب کشف الظنون کا بیان ہے :

وھو کتاب نفیس فی ست مجلدات[۷] یہ عمدہ کتاب چھ جلدوں میں ہے

---

[۱] الضوء اللامع ج ۲ ص ۲۲ [۲] شذرات الذہب ج ۷، ص ۲۵۵ [۳] کشف الظنون ج ۱ ص ۴۸۸ [۴] ملاحظہ ہو الضوء اللامع ج ۲ ص ۲۲ و بدر الطالع ج ۱ ص ۸۰ و شذرات ج ۷، ص ۲۵۵ [۵] کشف الظنون ج ۱ ص ۱۴۹ [۶] الضوء ج ۲ ص ۲۲ [۷] کشف الظنون ج ۱، ص ۱۴۹

یہ کتاب بھی غیر مطبوعہ ہے۔

(۴) عقد جواهر الاسفاط فی ملوك مصر والفسطاط۔ سیوطی اور صاحب کشف الظنون نے اس کا نام عقد جواهر الاسفاط من اخبار مدینۃ الفسطاط بتایا ہے[1]، تذکرہ نگاروں اور اصحاب فہرست نے اس کے متعلق کوئی معلومات نہیں دیے ہیں، یہ کتاب بھی طبع نہیں ہوئی ہے،

(۵) البیان والاعراب عمانی ارض مصر من الاعراب۔ یہ کتاب طبع ہو چکی ہے[2]، مگر اس کے متعلق کوئی معلومات فراہم نہیں ہو سکے۔

(۶) الالماء فیمن تاخبار ارض الحبشۃ من ملوك الاسلام۔ یہ مختصر کتاب مصر کے علاوہ نافیا سے فرنچ ترجمہ کے ساتھ بھی شائع ہوئی ہے،[3]

(۷) الطرفۃ الغریبۃ فی اخبار حضرموت العجیبۃ۔ یہ رسالہ حج کرنے والوں کی رہبری کے متعلق لکھا گیا ہے اور یورپ سے شرح کے ساتھ بالتصویر شائع ہو چکا ہے،[4]

(۸) معرفۃ ما یجب لآل البیت النبوی من الحق علی من عداهم۔ اس کتاب کا موضوع نام سے ظاہر ہے لیکن غیر مطبوعہ ہے، اور صرف الضوء اللامع اور البدر الطالع میں اس کا ذکر ہے،

(۹) اتعاظ الحنفاء باخبار الائمۃ الفاطمیین الخلفاء۔ سخاوی اور شوکانی نے اس کتاب کا یہی نام بتایا ہے[5]، لیکن ملا چلپی نے اتعاظ الحنفا باخبار الفاطمیین الخلفاء اور دوسرے مصنفین نے بھی اس کا نام کسی قدر مختلف لکھا ہے، لیکن یہ کتاب طبع ہو چکی ہے اور اس کا موضوع دولت فاطمیہ کی تاریخ ہے[6]، صاحب معجم المطبوعات کا بیان ہے کہ یہ دولت فاطمیہ کی تاریخ بھی ہے، اور اس میں قرامطہ کے حالات اور واقعات کا ذکر بھی ہے[7]،

---

[1] حسن المحاضرہ ج ۱ ص ۳۹ و ۲ و کشف الظنون ج ۲ ص ۱۲۳ و [2] اعلام ج ۱ ص ۵۳ و تاریخ الادب اللغۃ العربیہ ج ۳ ص ۱۸۰ [3] تاریخ الادب اللغۃ العربیہ ج ۳ ص ۱۸۱ [4] ایضاً [5] الضوء ج ۲ ص ۲۲ و البدر ج ۱ ص ۸۰ [6] کشف الظنون ج ۱ ص ۲۳ [7] معجم ج ۲ ص ۱۷۶۱،

(۱۰) السلوک بمعرفۃ دول الملوک - یہ مقریزی کی اہم اور بلند پایہ کتاب ہے، اور کئی جلدوں پر مشتمل اور در اصل مصر کی تاریخ ہے، اور اس میں ۵۷۷ھ سے ۸۴۴ھ تک کے اہم واقعات و حوادث کا سنہ وار ذکر کیا گیا ہے، صاحب کشف الظنون لکھتے ہیں کہ اس کی ابتدا قل اللّٰھم مالک الملک (الآیۃ) سے ہوتی ہے، مصنف نے اس میں یہ بھی لکھا ہے کہ جب وہ "عقد جواہر الاسفاط" اور "اتعاظ الحنفا" جو مصر کے خلفا و سلاطین اور فتح مصر سے فاطمیوں کے زوال تک کے حوادث و واقعات پر مشتمل ہے، لکھ چکے تو انھیں خیال ہوا کہ اس سلسلہ کو آخر تک مکمل کر دینا چاہیے، چنانچہ اس میں کردوں، ترکوں اور چرکسوں کا ذکر ہے، تراجم اور وفیات کی تعیین اس لیے نہیں کی گئی ہے کہ اس کے لیے مستقل کتاب مصنف نے علحدہ لکھی ہے، ان کے شاگرد ابن تغری بردی المتوفی ۸۷۴ھ کا بیان ہے کہ انھوں نے اس کا ضمیمہ حوادث الدھور و الایام والشہور کے نام سے لکھا ہے لیکن اس میں مقریزی کی ترتیب اور طریقۂ تصنیف کا التزام نہیں کیا گیا ہے، اس لیے تغری بردی کے ضمیمہ میں واقعات و حوادث کا ذکر مجمل البتہ تراجم میں تفصیل ہے۔[۱] علامہ سخاوی نے بھی التبر المسبوک فی ذیل السلوک کے نام سے اس کا تتمہ لکھا ہے[۲] صاحب معجم المطبوعات[۳] کا بیان ہے کہ یہ کتاب مکمل نہیں شائع ہوئی لیکن اس کے اجزا اور کچھ حصے نیز اقتباس و تلخیص شائع ہو چکی ہے اور فرنچ ترجمہ بھی ہو چکا ہے۔[۴]

(۱۱) التاریخ الکبیر المقفی یا کتاب المقفی - یہ بھی مقریزی کی گرانقدر تصنیف ہے، اس میں مصر کے امراء، اعیان اور مصر میں وارد ہونے والوں کا ذکر کیا گیا ہے،[۴] اور یہ ۱۶ جلدوں پر مشتمل ہے۔[۵] الضوء اللامع اور النجوم الزاہرہ کے مصنفین نے تصریح کی ہے کہ اگر اسے مقریزی نے حسب منشا مکمل کیا ہوتا تو ۸۰ سے زیادہ جلدوں پر مشتمل ہوتی۔

---

[۱] کشف الظنون ج ۲ ص ۱۳۱ و ۳۲ [۲] تاریخ الادب اللغۃ العربیۃ ج ۳ ص ۱۷۱ [۳] معجم المطبوعات ج ۲ ص ۱۷۸۰ ، جرجی زیدان ج ۳ ص ۱۷۱ [۴] کشف الظنون ج ۱ ص ۱۳۱۴ و تاریخ اللغۃ العربیۃ ج ۳ ص ۱۷۱ [۵] الضوء اللامع ج ۲ ص ۲۲

وکان یقول انه لو کمل علی ما یرید	مقریزی کہتے تھے کہ اگر ان کے قصد و منشا کے مطابق
لجاوز الثمانین[1]	یہ مکمل ہوئی ہوتی تو ۸۰ سے زیادہ جلدوں میں ہوتی

اس کی تین جلدیں لیڈن میں اور ایک جلد پیرس میں مصنف کے قلم سے تحریر کی ہوئی موجود ہے،[2]

(۱۲) الاخبار عن الاعذار۔ اس کا صرف سخاوی نے ذکر کیا ہے، اور اس کے متعلق کسی طرح کے معلومات معلوم نہیں ہوسکے

(۱۳) الاشارۃ والاعلام ببناء الکعبۃ البیت الحرام۔ اس کا موضوع نام سے ظاہر ہے، لیکن کتاب غیر مطبوعہ ہے۔

(۱۴) التنازع والتخاصم فیما بین بنی امیۃ وبین بنی ھاشم۔ اس مختصر رسالہ کا موضوع بھی نام سے ظاہر ہے۔ ایک یورپین عالم جبرار دوس نے جرمن زبان میں اسکا ترجمہ مقدمہ کے ساتھ لیڈن سے شائع کیا ہے۔[3]

(۱۵) ضوء الساری فی معرفۃ خبر تمیم الداری صاحب الضوء اللامع اور کشف الظنون نے اس کا ذکر کیا ہے، لیکن اس کے متعلق کوئی معلومات نہیں دیئے ہیں

(۱۶) ازالۃ التعب والعناء فی معرفۃ الحال فی الغناء۔ یہ رسالہ طبع نہیں ہوا ہے، پیرس میں اس کا نسخہ موجود ہے،[4]

(۱۷) الاوزان والاکیال الشرعیۃ۔ اس کا ایک نسخہ لیڈن میں اور دوسرا مکتبہ خدیویہ میں ہے اور جرمنی سے شائع ہو چکا ہے، جرجی زیدان کا بیان ہے"

ھی رسالۃ تبحث فی المکائیل	اس رسالہ میں عربی ناپ تول کے پیمانوں
والاوزان العربیۃ بالنظر الی الشرع[5]	کا شرعی نقطۂ نظر سے ذکر کیا گیا ہے۔

---

[1] الضوء اللامع ج ۲ ص ۲۲ و کشف الظنون ج ۲ ص ۱۳۰ [2] تاریخ الآداب للغۃ العربیۃ ج ص ۱۱۰ [3] معجم المطبوعات ج ۲ ص ۱۷۸۱ و الآداب اللغۃ العربیۃ ص ج ۳ ص ۱۷۸ [4] تاریخ الآداب للغۃ العربیۃ ج ۳ ص ۱۷۸ [5] ایضاً

(۱۹) حصول الانعام والمیر فی سوال خاتمۃ الخیر۔ یہ رسالہ شائع نہیں ہوا ہے،

(۲۰) المقاصد السنیۃ فی معرفۃ الاجسام المعدنیۃ۔ علامہ سخاوی اور صاحب کشف الظنون نے اس کا ذکر کیا ہے لیکن طبع نہیں ہوا ہے۔

(۲۱) تجرید التوحید۔ کشف الظنون اور الضوء اللامع میں اس کا ذکر ہے اور غیر مطبوعہ ہے

(۲۲) مجمع الفرائد ومنبع الفوائد۔ یہ کئی جلدوں میں ہے، مقریزی نے اسے بطور یادداشت مرتب کیا تھا، صاحب شذرات لکھتے ہیں[1] کمل منہ نحو الثمانین مجلدا اکالتذکرۃ

اور علامہ سخاوی کا بیان ہے:

ومجمع الفرائد ومنبع الفوائد	مجمع الفوائد ومنبع الفوائد عقلی نقلی اور سنجیدہ
یشتمل علی علمی العقل والنقل	اور غیر سنجیدہ دونوں قسم کے مسائل پر مشتمل
المحتوی علی فنی الجد والھزل	اور تقریباً سو جلدوں میں ہے،
بلغت مجلداتہ نحو المائۃ[2]	

(۲۳) شارع النجاۃ۔ اس بلند پایہ کتاب کے متعلق صاحب اعلام تحریر فرماتے ہیں۔

شارع النجاۃ فی اصول الدیانات	شارع النجاۃ میں ادیان کے اصول اور
واختلاف البشر فیھا[3]	انکے متعلق لوگوں کے اختلافات کا تذکرہ ہے،

علامہ سخاوی تحریر کرتے ہیں:

یشتمل علی جمیع ما اختلف فیہ[4] جمیع	ادیان کے اصول و فروع کے متعلق نوع انسانی
البشر من اصول دیاناتھم و	کے اختلافات کا دلائل اور مرجح قول
فروعھا مع بیان ادلتھا و	کے ساتھ تذکرہ ہے،

---

[1] شذرات الذہب ج ۷، ص ۲۵۵ [2] الضوء اللامع ج ۲ ص ۲۳ [3] الاعلام ج ۱ ص ۵۲ [4] الضوء اللامع ج ۲ ص ۲۳

لیکن صاحب کشف الظنون کو اس کے بارہ میں اشتباہ ہوگیا ہے، وہ اس کا نام شارع النجاۃ فی حجۃ الوداع بتاتے اور کہتے ہیں کہ اس کا مقریزی کی الذہب المسبوک فی ذکر من حج من الملوک نامی کتاب کے سلسلہ میں ذکر ہو چکا ہے[1]، یہ کتاب شائع نہیں ہوئی ہے۔

(۲۴) الاشارۃ والایماء الی حل لغز الماء۔ مشہور تذکرہ نگاروں میں صرف سخاوی نے اس کا ذکر کیا ہے، اور جرجی زیدان کا بیان ہے کہ اسکا نسخہ کتبہ خدیویہ میں ہے[2] یہ کتاب بھی شائع نہیں ہوئی ہے۔

(۲۵) تاریخ الاقباط۔ اس کا دوسرا نام اخبار قبط مصر بھی ہے[3]، یہ رسالہ اصل میں مقریزی کی شہرۂ آفاق تصنیف خطط کا ایک حصہ ہے، جسے مستشرقین نے علیحدہ شائع کیا ہے، صاحب معجم المطبوعات نے لکھا ہے کہ میا آفندی اسکندر نے کتاب الخطط سے قبطی قوم کی جو تاریخ مرتب کی ہے اس کا نام القول الابریزی للعلامۃ المقریزی رکھا ہے[4]۔

(۲۶) تاریخ الحبش۔ اس کا صرف صاحب اعلام نے تذکرہ کیا ہے، اور لکھا ہے کہ طبع ہو چکی ہے[5]۔

(۲۷) نبذۃ العقود فی امور النقود یا کتاب النقود والقدیمۃ والاسلامیۃ۔ غالباً اسی رسالہ کا نام علامہ سخاوی نے شذور النقود بتایا ہے[6]۔ اس میں پہلے قدیم فارسی اور رومی سکوں کا ذکر ہے، پھر عہد جاہلیت اور عہد اسلامی کے عربی سکوں کا اور آخر میں مقریزی کے زمانہ کے مصری سکوں کا بھی تذکرہ ہے۔ اسکے نسخے برلن، لیڈن اور اسکوریال میں ہیں۔ فرانسیسی زبان میں اس کا ترجمہ ہوا ہے اور یہ پیرس سے بھی شائع ہوا ہے[7]۔

(۲۸) الخبر عن البشر۔ یہ مقریزی کی ضخیم اور اہم کتاب ہے، اس میں مختلف قبائل اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حسب و نسب کا ذکر ہے، صاحب شذرات اور کشف الظنون نے اسے چار جلدوں[8] میں اور جرجی زیدان نے چھ جلدوں میں بتایا ہے[9]، یہ کتاب ابھی تک شائع نہیں ہوئی ہے۔

۱۔ کشف الظنون ج ۲ ص ۳۰۴ ۲۔ تاریخ الادب اللغۃ العربیہ ج ۳ ص ۱۷۸ ۳۔ معجم المطبوعات ج ۲ ص ۱۷۸ ۴۔ ایضاً ص ۱۷۸۲ ۵۔ الاعلام ج ۱ ص ۱۷۵ ۶۔ الضوء اللامع ج ۲ ص ۲۳ ۷۔ تاریخ الادب اللغۃ العربیہ ج ۳ ص ۸۱ ۸۔ شذرات الذہب ج ۷ ص ۲۵۵ و کشف الظنون ج ۱ ص ۵۰۴ ۹۔ تاریخ الادب اللغۃ العربیہ ج ۳ ص ۱۷۹

(۲۹) الذہب المسبوک فی ذکر من حج من الملوک ۔ علامہ سخاوی نے غالباً اسی کتاب کا نام "ذکر من حج من الملوک والخلفاء" تحریر کیا ہے[۱]۔ یہ پانچ جلدوں میں چھبیس اشخاص کے تذکرہ پر مشتمل ہے، پہلے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم، پھر خلفائے راشدین اور اس کے بعد دوسرے خلفاء اور امراء کا جن کا سلسلہ مقریزی کے زمانہ تک چلا آیا ہے ذکر ہے[۲]۔ یہ کتاب بھی شائع نہیں ہوئی ہے، جرجی زیدان کا بیان ہے کہ اس کا ایک نسخہ کیمبرج میں ہے۔

(۳۰) اغاثۃ الامۃ بکشف الغمۃ ۔ اس کا صاحب کشف الظنون اور جرجی زیدان دونوں نے ذکر کیا ہے، اور جرجی زیدان نے لکھا ہے کہ اس کا نسخہ مکتبہ خدیویہ میں موجود ہے[۳]۔

(۳۱) الدرر المضیئۃ فی تاریخ الدولۃ الاسلامیۃ ۔ اس کتاب میں حضرت عثمانؓ کی شہادت سے آخری عباسی خلیفہ مستعصم تک کے واقعات و حالات بیان کیے گئے ہیں[۴]۔

(۳۲) مقالۃ لطیفۃ وتحفۃ سنیۃ ۔ یہ مختصر رسالہ ہے، اس میں بتایا گیا ہے کہ نیک طبائع اور صالح نفوس ذکر کی مداومت اور بقا کے بہت زیادہ حریص ہوتے ہیں[۵]۔

(۳۳) النحل وما فیہ من غرائب الحکمۃ ۔ اس کا موضوع نام سے ظاہر ہے، اسکا نسخہ کیمبرج میں موجود ہے[۶]۔

(۳۴) ذکر ما ورد فی بنی امیہ و بنی العباس من الاقوال ۔ یعنی بنو امیہ اور بنو عباس کے مابین جو باتیں ہوئیں ان کا اس میں ذکر ہے، اس کا ایک نسخہ وائنا میں ہے[۷]۔

(۳۵) جنی الازہار من الروض المعطار ۔ اس کا ایک نسخہ مکتبہ خدیویہ میں موجود ہے، اس میں اہم ملکوں اور ان کی مساحتوں کا ذکر ہے۔ اس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ یہ ابو عبد اللہ حمیری متوفی سنہ ۹۰۰ھ کی تصنیف "الروض المعطار فی عجائب الاقطار" کا خلاصہ ہے، اور جرجی زیدان نے لکھا ہے کہ

---

[۱] الضوء اللامع ج ۲ ص ۲۳ [۲] کشف الظنون ج ۱ ص ۱۳۵ و تاریخ الآداب اللغۃ العربیہ ج ۳ ص ۱۸۰ [۳] تاریخ الآداب اللغۃ العربیہ ج ۳ ص ۱۷۹ [۴] ایضاً ص ۱۷۷ [۵] ایضاً ص ۱۸۰ [۶] ایضاً [۷] ایضاً

اس کی ابتدا میں مولف کا لقب تقی الدین کے بجائے شہاب الدین مقریزی درج ہے[۱]، اگر یہ دونوں باتیں صحیح ہیں تو اسے تقی الدین مقریزی کی تصنیف نہیں سمجھنا چاہیے، بلکہ یہ انکے اولاد و احفاد میں سے کسی کی تصنیف ہے، کیونکہ مقریزیؒ مذکور کی وفات اور صاحب الروض کے سنہ وفات میں نصف صدی سے زیادہ کا تفاوت ہے،

(۳۵) البیان المفید فی الفرق بین التوحید والتلحید۔ اسکا موضوع نام سے ظاہر ہے، اسکا نسخہ مکتبہ خدیو مصر میں ہے،[۲]

(۳۶) تراجم ملوک الغرب۔ اس میں ابو حمو اور اس کے بعد کے دوسرے سلاطین تلمسان کا ذکر ہے، اس کتاب کے ساتھ مقریزی کی دوسری کتابیں جن کا اس سے پہلے ذکر ہو چکا ہے شامل ہیں، اس کا ایک نسخہ لیڈن اور دوسرا ویانا میں ہے،[۳]

ان کتابوں کے علاوہ جو نثر میں ہیں، سخاوی نے مقریزی کی ایک منظوم کتاب کا بھی ذکر کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

قرض سیرۃ المؤید لابن ناهض[۴]	انھوں نے ابن ناہض کی فرمائش پر مؤید کی سیرت و سوانح نظم میں لکھے ہیں۔

یہ مقریزی کی چند معلوم کتابوں کا مختصر تذکرہ ہے، ورنہ ان کی کتابیں دو سو سے متجاوز ہیں اور اس کا پہلے بھی ذکر کیا جا چکا ہے، (باقی)

---

[۱] تاریخ الاداب اللغۃ العربیہ ج ۳ ص ۱۹۰، [۲] ایضاً [۳] ایضاً [۴] الضوء اللامع ج ۲ ص ۲۳

شیخ بوعلی سینا کی عبقریت

جناب شبیر احمد خاں صاحب غوری ایم۔ اے

مستشرقین کا محبوب ترین مشغلہ مشرق بالخصوص اسلام اور اسلامی ثقافت کا ازورا رہا ہے کیونکہ بقول گستاؤلی بان

"بعض اشخاص کو اس خیال سے ہمیشہ شرم آتی ہے کہ وحشیانہ معاشرت سے عیسائی یورپ کے نکلنے کا باعث ایک کافر قوم (مسلمان) ہوئی، یہ خیال ان کے لیے اس قدر تکلیف دہ ہے کہ اس کا آسان علاج اس حقیقت سے کترجانا اور صاف انکار کر دینا ہی ہے۔"

اس "ازورا" کو حق بجانب ثابت کرنے کے لیے انھوں نے یہ مفروضہ تراشا ہے کہ عباقرۂ اسلام کی جملہ کاوشیں، جن کی بنیاد پر یورپی ثقافت کی فلک بوس عمارت قائم ہے۔ یونانی ذہانت ہی کی صدائے بازگشت ہیں، چنانچہ لی بان دوسری جگہ لکھتا ہے،

"اس موروثی تعصب کے ساتھ جو ہمیں اسلام کے خلاف ہے، اگر ہم دوسرے تعصب کو بھی شریک کرلیں جسے ہماری بدبخت تعلیم نے سالہا سے درانت ہمارے ذہن نشین کر دیا ہے، کہ کل علوم و آداب صرف یونان کے سرچشمے سے پھوٹے ہیں تو ہماری سمجھ میں آجائے گا کہ تمدن یورپ کی تاریخ میں عربوں کے حصے سے کیوں انکار کیا جاتا ہے۔"

لیکن لی بان جیسے حق گو مورخوں کے انتباہات کے باوجود مستشرقین کا انداز تحقیق آج بھی وہ ہے جو صلیبی جنگوں کے زمانہ میں تھا، مثلاً وہ شہ اسلام کا شریک مرتب الفریڈ گل لیوم اس کتاب کے

مضمون "فلسفہ و علم کلام" میں لکھتا ہے :-

"مسلم اقوام میں یہ بات عام طور پر مشہور ہے کہ خلافت کے زریں دور میں فلسفہ کے جو عالمگیر نظام پروان چڑھے تھے وہ عربی الاصل اور اسلامی الاصل تھے۔ نیز یہ کہ اسلامی مدارس یونانی پرتو پیشیوں کے پیشرو تھے، اور انہی کے نمونے پر ظہور میں آئیں، اس نقطۂ نظر میں یہ دعویٰ مضمر ہے کہ اسلام کی حیثیت والدین کی سی ہے جس نے یورپ کی ثقافت و مدنیت کو جنم دیا اور پروان چڑھایا...... عربی فلسفہ کے متعلق اکثر مغربی مصنفین کی رائے تو یہی ہے کہ یہ متقدمین کی آراء اور افکار کا ایک ایسا معجون مرکب ہے جس میں ہر طرح کی اٹکل پچو چیزیں ملادی گئی ہیں، ان لوگوں کی رائے میں "عربی فلسفہ" کا کوئی مصداق ہی نہیں ہے، ان کا کہنا ہے کہ عربی بولنے والی اقوام کا کل کارنامہ اتنا ہے کہ شام کے مسیحیوں اور حران کے وثنی شایت طبقوں میں جو یونانی فلسفہ متداول تھا، انھوں نے اسے اپنا کر ایران و ہندوستان سے درآمد کیے ہوئے بعض فکری عناصر کو ملا دیا، حقیقت یہ ہے کہ عربی فلسفے کے سانچے اس کے حدود اور اس کی نوعیت کا سراغ اب ان ملکوں کی تہذیبوں میں متعین کیا جا سکتا ہے جن کو اہل عرب نے فتح کیا اور جن کے فکری نظاموں پر یونان کے فلسفہ کا زبردست اثر تھا..... جاحظ نے بڑی فراخ دلی سے اس بات کا اعتراف کیا ہے کہ اس کے ہم مذہب یونانیوں کی ذہنی کاوشوں کے کس قدر احسان مند ہیں۔ "ان باتوں کے ساتھ یہ خیال بھی صحیح ہے کہ عرب فلاسفہ نے مفکرین قدیم کی آراء و افکار پر اضافہ کرکے علم انسانی کو جو کچھ بخشا ہے وہ کچھ زیادہ قابل اعتنا بھی نہیں ہے[1]۔"

حکمائے اسلام کی کاوشوں کے متعلق کم و بیش اسی قسم کے خیالات کا اظہار دوسرے مستشرقین نے کیا ہے، اور انھیں مستشرقین پر غیر مشروط اعتماد کرکے علامہ اقبال نے ابن سینا اور اس کے پیشرو وں کی فکری کاوش کو نوافلاطونیت سے تعبیر کرکے انھیں اس ابتکار فکر و عبقریت سے محروم قرار دیا ہے

---

[1] لگاسی آف اسلام ص ۲۳۹ - ۲۴۰

جس کے وہ واقعی مستحق تھے، چنانچہ حال ہی میں ان کی Metaphysics of Persia کا جو اڈیشن بزم اقبال لاہور نے شائع کیا ہے اس کے پیش لفظ میں پروفیسر ایم ایم شریف (سابق پروفیسر فلاسفی مسلم یونیورسٹی علی گڈھ) نے لکھا ہے:-

In his observations regarding Al-Farabi, Ibn-Mashwaih and Ibn-Sina, he has more or echoed the views of early Western Orientalists and has denied these great thinkers the credit of originality and deviation from Neo-Platonism.

(ترجمہ) فارابی، ابن مسکویہ اور ابن سینا پر اقبال کا تبصرہ کم و بیش مستشرقین مغرب کے آرا و افکار کی صدائے بازگشت ہے، انھوں نے ان مفکرین عظام کو اس شرف سے محروم رکھا ہے جس کے وہ اپنی ابتکار فکر اور نوفلاطونیت سے انحراف کی بنا پر مستحق تھے۔

لیکن ابن سینا اور دیگر فلاسفہ اسلام کی ذہنی کاوشوں کو محض "نوفلاطونی فلسفہ کا اسلامی اڈیشن" قرار دینا بڑا عاجلانہ فیصلہ ہے، یورپ کا پندار قومی اگر اس قسم کی ہرزہ سرائی کرے تو زیادہ افسوس نہیں، تکلیف اس سے ہوتی ہے کہ خود فرزندان مشرق اہل یورپ کی کورانہ تقلید میں اپنے اسلاف کی عبقریت اور عظمت فکر کا انکار کرنے لگتے ہیں، افسوس ہے کہ علامہ اقبال بھی اس عام روش سے نہ بچ سکے تاہم علامہ اقبال کو شیخ بوعلی سینا کی عبقریت، ابتکار فکر سے بالکل معری تو نظر نہیں آئی، جیسا کہ انھوں نے اس کے تذکرہ سے پہلے لکھا ہے:-

ڈاکٹر ڈی بوائر نے اپنی کتاب فلسفہ اسلام میں الفارابی اور ابن سینا کے فلسفہ کا سیر حاصل

تذکرہ کیا ہے ...... ابن سینا کی نوفلاطونیت کو دہرانے کے بجائے میں جو کچھ اس کا طبع زاد کارنامہ سمجھتا ہوں میں نے اسے مختصر طور پر بیان کیا ہے۔"[1]

لیکن انتہائی حیرت کا مقام ہے کہ شفاء الملک جناب حکیم عبد اللطیف صاحب کو شیخ کی علمی کاوشوں کے اندر [نہ طب میں، نہ فلسفہ میں، نہ ریاضی میں] ایک مسئلہ بھی ایسا نہ مل سکا جسے یہ کہا جاسکے کہ "یہ شیخ کا ذاتی نظریہ ہے، یا جس کو اس نے اختراع کیا ہو"[2] وہ فرماتے ہیں:۔

"میں نے شیخ کی اکثر کتابوں کا مطالعہ کیا، مثلاً کتاب الاشارات، کتاب الشفا، طبیعات میں، کتاب القانون طب میں اور دوسرے مختلف رسائل اور ان کے مطالعہ کے بعد میرے دماغ میں یہ سوال پیدا ہوگیا کہ کیا شیخ الرئیس نے یہ جو کچھ لکھا ہے بعض متقدمین کی تحقیقات کو ایک جگہ جمع کر دیا ہے اور اگر کسی جگہ دو مختلف مذاہب پائے گئے تو کیا ان میں شیخ الرئیس نے اپنے منطقی استدلال کے زور پر کسی کو جتا دیا ہے اور کسی کو ہرا دیا ہے؟ اور وہ کون سا ایسا مسئلہ ہے جس کی ایجاد کا سہرا شیخ الرئیس کے سر بندھا ہو اور وہ کونسا ایسا نظریہ جو صرف شیخ کی طرف منسوب کیا گیا ہو؟ تمام کتابوں میں ڈھونڈھ ڈالا مگر ایک مسئلہ بھی مجھکو ایسا نہیں مل سکا جس کو میں یہ سمجھ سکوں کہ یہ شیخ کا ذاتی نظریہ ہے جس کو صرف اس نے اختراع کیا ہو۔"[3]

یہ نہ کسی مستشرق کا قول ہے اور نہ کسی یورپ زدہ متجدد کا خیال ہے۔ بلکہ ایک فلسفی طبیب کا ریسرچ ورک ہے۔ فیا للعجب!!

ناطقہ سر بگریباں ہے اسے کیا کہیے

مگر یہ بات علق سے اترتی نہیں، مشرق میں تو خیر فلسفہ اور بوعلی سینا دو مترادف لفظ ہیں، اور "یونانی طب اور قانون شیخ" ایک ہی مسمی کے دو نام ہیں، مغرب میں بھی ابن رشد کے متعارف ہونے سے پہلے ابن سینا کو Prince and leader of Philosophy سمجھا جاتا تھا۔

---

1. Iqbal. Metaphysics of Persia. P 29. 2. [illegible] نفسیات کے جھگڑے [illegible] شیخ کی دریافت ہوئی ہیں [illegible] 3. طبیہ کالج میگزین علی گڑھ، شیخ الرئیس نمبر، ص ۱۰-۱۱

اور اس کی کتاب القانون چھ سو سال تک علوم طبیہ کی کتاب مقدس کی حیثیت سے یورپی جامعات کے طبی نصاب پر چھائی رہی۔

شیخ کی عظمت یورپی فلسفہ کے عہد جدید سے پیشتر عام خیال، بالخصوص مشرق میں یہی تھا کہ فلسفی صرف چار ہوئے ہیں: دو یونان میں افلاطون وارسطو اور دو اسلام میں فارابی اور بوعلی سینا چنانچہ بیہقی نے تتمہ صوان الحکمۃ میں لکھا ہے

"الحکماء اربعۃ اثنان قبل الاسلام وهما ارسطو والاسکندر و اثنان فی الاسلام وهما ابونصر وابوعلی"[1]

اسی لیے جب امام غزالی نے فلسفہ کا رد کرنا چاہا تو ارسطو کے ترجمانوں میں سے صرف فارابی اور ابن سینا ہی کو توجہات کی ابطال و تردید کے لیے منتخب کیا، تہافت الفلاسفہ میں لکھتے ہیں:

واوثقهم بالنقل والتحقیق من	فلاسفۂ اسلام میں ارسطو کی کتابوں کے ترجمہ
المتفلسفۃ فی الاسلام الفارابی	اور تحقیق کے اندر سب سے زیادہ قابل اعتماد ابونصر
ابونصر وابن سینا فلنقتصر	فارابی اور بوعلی سینا ہیں، اس لیے ہم فلسفہ
علی ابطال مااختاراه ورایاه	کے ابطال کے لیے صرف انھیں اقوال پر اقتصار
الصحیح من مذهب رؤسائهم	کرینگے جنھیں ان دونوں نے اختیار کیا ہو اور
فی الضلال[2]	ان دونوں نے اپنے گمراہی کے رؤساء کے مذہب میں سے صحیح سمجھا ہے۔

فارابی بہت بڑا فلسفی تھا، بقول قاضی صاعد اندلسی "فیلسوف المسلمین بالحقیقۃ"[3] کا مصداق لیکن وہ ارسطو کا شارح تھا جیسا کہ خود کہا کرتا تھا

قال قرأت السماع لارسطو اربعین مرۃ	فارابی کہتا تھا کہ میں نے ارسطو کی کتاب سماع طبیعی کو

---

[1] تتمہ صوان الحکمۃ ص ۱۰، [2] تہافت الفلاسفہ ص ۳، [3] طبقات الامم لقاضی صاعد ... ص ۸۲

وا سرعی الی محتاج الی معاودۃ قرأتہ[1] چالیس مرتبہ پڑھا ہو لیکن میرا خیال ہے ابھی مجھے اس کے پڑھنے کی ضرورت ہے۔

اس کے برعکس شیخ بوعلی سینا ایک مستقل نظام فلسفہ کا بانی ہے جو آج تک "اسلامی فلسفہ" کے نام سے دنیاے اسلام کے مدارس میں پڑھایا جاتا ہے۔ شیخ کی "شفا" کو تصنیف ہوئے ایک ہزار سال ہو رہے ہیں اور اس ہزار سال میں اسلامی فکر نے بہت سے فلاسفہ پیدا کیے مگر ان کے لیے اس کے سوا اور چارہ نہ تھا کہ فلسفہ کے جو خط و خال شیخ نے متعین کر دیے تھے ان ہی پر رنگ و روغن کرتے رہیں۔

چنانچہ یا تو وہ شفا و اشارات کی شرح و تلخیص کرتے رہے جیسے ابو عبداللہ الیتجانی، شمس الدین خسروشاہی، امام رازی، محقق طوسی، نجم الدین اللبودی، قطب الدین شیرازی، مرزا جان، علامہ خوانساری، فاضل خیرآبادی وغیرہم۔

یا اس کے فکری نظام پر مستقل کتابیں لکھتے رہے، جیسے سراج الدین ارموی (صاحب مطالع الانوار)، کاتبی قزوینی (صاحب حکمۃ العین)، اثیر الدین الابہری (صاحب ہدایۃ الحکمہ) ملا محمود جونپوری (صاحب شمس بازغہ)

یا پھر ان متون کے شروح و حواشی لکھتے رہے، جیسے قطب الدین شیرازی، میرک بخاری، میبذی، صدر الدین شیرازی اور ہمارے زمانہ میں مولانا عبدالحق خیرآبادی۔

اسلام کی ثروت فکر نے شیخ کے بعد اور بھی عبقری پیدا کیے جن کی فکر کی بلندی اور جدت و ندرت کی آج بھی دنیا معترف ہے، جیسے ابوالبرکات بغدادی (صاحب کتاب المعتبر) نجم الدین نخجوانی، شہاب الدین مقتول سہروردی (صاحب حکمۃ الاشراق) مشرق میں اور ابن باجہ، ابن طفیل اور ابن رشد مغرب میں۔ مگر اپنی عبقریت و انفرادیت کے باوجود مقبولیت عامہ نہیں حاصل نہ ہو سکی۔

---

[1] طبقات الاطباء، لابن ابی اصیبعہ ج ۲ ص ۳۰۶

کیونکہ قبول عام و بقاے دوام کا شرف قسام ازل نے ابن سینا ہی کے لیے مقدر کیا تھا۔

اس حیثیت سے اگر بو علی سینا کو ارسطو کا مثیل کہا جائے تو بیجا نہ ہوگا، ارسطو کے بعد بھی یونان میں مشاہیر فلاسفہ پیدا ہوئے: ثاؤفرسطس (Theophrastus)، اسکندرافرودیسی (Alexander of Aphrodisea) تامسطیوس (Themistius) اور خود اسلامی فکر میں ابو نصر فارابی۔ مگر ان اعاظم نے باوجودیکہ ان میں کا ہر فرد اپنے عہد کا مفکر اعظم تھا، اپنی صلاحیتوں کو معلم اول (ارسطو) کی تعلیمات کی توضیح و تبیین ہی تک محدود رکھا، اور جن لوگوں نے ارسطو کی فکری شاہراہ سے ہٹ کر نئی شاہراہیں اختیار کیں جیسے زینون رواقی (Zeno, The Stoic) کریسفوس (Chrysippus) ابیقورس (Epicurus) کارنیاڈیز (Carneades) فلاطینوس (Pletinus) ایامبلیخس (Jamblicus) وغیرہم ان کی عظمت فکر کے باوجود ان کے فکری نظاموں کو دیرپائی نصیب نہ ہوسکی، لہذا یہ کہنا حقیقت سے بعید نہ ہوگا کہ آج تک دنیا نے صرف دو ہی دیرپا فلسفی پیدا کیے ہیں: ایک ارسطو اور دوسرا بو علی سینا۔

بہر حال شرق میں اسلامی فلسفہ کا ممثل اعظم شیخ بو علی سینا کو سمجھا گیا اور سمجھا جاتا ہے۔ برٹرینڈ رسل لکھتا ہے:-

Two Mohammaden philosophers, one of Persia one of Spain, demand special notice: They Avicenna and Averroes. Of these the former is famous among Mohammada

[دو مسلمان فلاسفہ ایک ایران کا اور دوسرا اسپین کا خاص توجہ کے مقتضی ہیں۔ ان کے نام

ابن سینا اور ابن رشد ہیں، ان میں سے پہلا مسلمانوں میں خاص طور سے مشہور ہے[۵]

مشرق میں شیخ کی جلالت قدر | مشرق میں شیخ کی عظمت وجلالت قدر کا اندازہ اس سے لگایا جا سکتا ہے کہ آج برصغیر پاک وہند [اور غالباً اسی طرح ایران وترکی وغیرہ میں] جہاں بھی فلسفہ پڑھایا جاتا ہے سلسلۂ تلمذ شیخ بوعلی سینا ہی تک پہنچتا ہے۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ ہندوستان کے علمی مراکز چار سلسلوں میں منسلک ہیں: شاہ ولی اللہؒ کا سلسلہ، مفتی لطف اللہ علی گڑھی کا سلسلہ، خاندان فرنگی محل اور خاندان خیرآباد۔

(۱) استاذ العلماء مفتی لطف اللہؒ شاگرد تھے مفتی عنایت اللہ کاکوریؒ کے۔ وہ شاگرد تھے مولانا بزرگ علیؒ مارہروی کے۔ وہ شاگرد تھے شاہ عبدالعزیزؒ محدث دہلوی کے اور وہ شاگرد تھے اپنے پدر بزرگوار شاہ ولی اللہ کے۔ اس طرح سلسلۂ لطف اللّٰہی شاہ ولی اللہؒ کے سلسلے میں مل جاتا ہے۔

(ب) اسی طرح خاندان خیرآباد کے بانی مولانا فضل حق خیرآبادی شاگرد تھے اپنے والد مولانا فضل امامؒ کے۔ وہ شاگرد تھے مولانا عبدالواحدؒ کرمانی کے۔ وہ شاگرد تھے ملا محمد اعلمؒ سندیلوی کے۔ وہ شاگرد تھے مولانا کمال الدینؒ سہالوی کے اور وہ شاگرد تھے ملا نظام الدینؒ سہالوی بانی خاندان فرنگی محل کے۔

اس طرح آخر میں صرف دو سلسلے رہ جاتے ہیں: سلسلۂ شاہ ولی اللہ اور خاندان فرنگی محل۔

(ج) شاہ ولی اللہؒ نے معقولات کے اندر اپنے سلسلۂ تلمذ کے بارے میں فرمایا ہے:

"اما بعد فقیر ولی اللہ ابن عبدالرحیم فن دانشمندی از والد خود کسب نمودہ، وایشان از میر محمد زاہد بن قاضی اسلم ہروی وایشان از ملا محمد فاضل وایشان از میرزا جان وایشان از ملا محمود مشہور بیوسف کوشہ شیخ شیرازی وایشان از ملا جلال الدین دوانی۔"

(د) اسی طرح ملا نظام الدین سہالوی شاگرد تھے اپنے والد ملا قطب الدین شہید سہالوی اور ملا امان اللہ بنارسیؒ کے شاگرد تھے، ملا دانیال چوراسی کے۔ وہ شاگرد تھے ملا عبدالسلام دیوی کے۔ وہ شاگرد

---

۵ – History of western Philosophy. P. 447

تھے ملا عبد السلام لاہوری کے اور وہ شاگرد تھے امیر فتح اللہ شیرازی کے۔ میر غلام علی آزاد نے ماثر الکرام میں لکھا ہے۔

"ملا عبد السلام ساکن دیوہ۔۔۔۔۔ قائد قسمت او را بہ لاہور آورد و در ظل رافت ملا عبد السلام لاہوری رسانید۔ ہر چہ خواندہ بود بخدمت ملا تصحیح نمود۔"[۱]

دوسری جگہ لکھتے ہیں:۔

ملا عبد السلام لاہوری معدن عقلیات و نقلیات بود۔۔۔۔۔ علم از امیر فتح اللہ شیرازی وغیرہ فرا گرفت۔"[۲]

اور امیر فتح اللہ شیرازی نے پہلے خواجہ جمال الدین محمود شیرازی کے سامنے زانوئے تلمذ تہ کیا، پھر مولانا کمال الدین شروانی، مولانا کرد اور میر غیاث الدین منصور کے شاگرد ہوئے۔

"امیر فتح اللہ شیرازی۔۔۔۔ در دانشگاہ خواجہ جمال الدین محمود مولانا کمال الدین شروانی و مولانا کرد و میر غیاث الدین منصور شیرازی تلمذ نمود۔"[۳]

غرض دونوں سلسلے [سلسلہ شاہ ولی اللّٰہی اور خاندان فرنگی محل] خواجہ جمال الدین محمود پر مل جاتے ہیں اور وہ شاگرد تھے محقق دوانی کے۔ امام الدین ریاضی نے لکھا ہے:

"در تذکرہ ہندسی مسطور است کہ مولانا مرزا جان شیرازی۔۔۔۔ شاگرد خواجہ جمال الدین محمود است و او شاگرد مولانا جلال الدین محمود دوانی است۔"[۴]

اس طرح معقولات کے اندر ہندوستان کے مدارس عربیہ کا سلسلہ محقق دوانی تک پہنچتا ہے، اور محقق دوانی کے تلمذ کے بارے میں صاحب حبیب السیر نے لکھا ہے:۔

"وجناب مولوی نخست نزد والد ماجد خود بتحصیل اشتغال داشت و بالآخر بشیراز رفتہ در درس مولانا محی الدین کوشکناری و خواجہ حسن شاہ بقال ہمت بر کسب کمال گماشت۔ و این ہر دو بزرگ از تلامذہ محقق شریف بودند۔"[۵]

---

[۱] ماثر الکرام ص ۲۲۵ و ۲۳۹ [۲] ایضاً ۲۳۰ [۳] ایضاً ص ۲۲۶، ۲۳۰ [۴] تذکرہ باغستان مخطوطہ لکھنؤ یونیورسٹی ورق ۹ ب ۱۹۸۰ [۵] حبیب السیر ج ۳ جزو چہارم ص ۱۱۱

میر سید شریف منطق و فلسفہ میں شمس الدین محمد بن مبارک شاہ کے شاگرد تھے جو شاگرد تھے قطب الدین رازی کے، قطب الدین رازی شاگرد تھے علامہ قطب الدین شیرازی کے اور وہ شاگرد تھے محقق طوسی کے چنانچہ امام الدین الریاضی نے تذکرۂ باغستان میں لکھا ہے :-

"شمس فلک المحققین نیر کوکب المدققین العلامہ قطب الدین محمد بن مسعود شیخ الشیرازی تجاوز اللہ عنہ بلطفہ القدوسی علامہ عجم است، و ے ... شاگرد خواجہ نصیر الدین طوسی است ... امام المحققین ظاہر القطبین محور فلک الحکمۃ والدین المولیٰ قطب الدین الرازی یکے از اعیان مذکور و اعلام مشہور است علم از علمائے کبار اخذ نمودہ۔ از انجملہ است مولانا قطب الدین علامہ شیرازی ... و جمعے از اعلام پیش او خواندہ اند از انجملہ شمس الدین محمد بن مبارک شاہ"[1]

محقق طوسی شاگرد تھے فرید الدین داماد کے۔ وہ شاگرد تھے سید صدر الدین سرخسی کے۔ وہ شاگرد تھے افضل الدین گیلانی کے، وہ شاگرد تھے ابو العباس اللوکری کے۔ وہ شاگرد تھے بہمنیار کے اور بہمنیار شاگرد تھے شیخ بوعلی سینا کے، چنانچہ قاضی نور اللہ شوستری نے مجالس المؤمنین میں لکھا ہے :-

"در معارف عقلیہ تلمیذ فرید الدین داماد است و او شاگرد سید صدر الدین سرخسی و او شاگرد افضل الدین غیلانی و او شاگرد ابو العباس لوکری و او شاگرد بہمنیار شاگرد شیخ الرئیس ابی علی سینا"[2]

نیز بیہقی نے تتمہ صوان الحکمہ میں لکھا ہے کہ شیخ کے شاگرد رشید بہمنیا ... تھے اور بہمنیار کے شاگرد ابو العباس لوکری جن سے خراسان میں فلسفہ و حکمت کی گرم بازاری ہوئی۔

"الادیب الفیلسوف ابو العباس اللوکری کان تلمیذ بہمنیار و بہمنیار تلمیذ ابی علی و من الادیب ابی العباس انتشرت علوم الحکمۃ بخراسان"[3]

غرض فلسفہ و معقولات میں ہندوستان کے مدارس عربیہ کا سلسلۂ تلمذ شیخ بوعلی سینا تک پہنچتا ہو اور آج برصغیر میں فلسفہ و حکمت کا شاید ہی کوئی عالم ہو جو شیخ کی بالواسطہ شاگردی سے محروم ہو۔

---

[1] تذکرۂ باغستان ورق ۲۲، ۵ ب، ۳۴، ۵ [2] مجالس المومنین ص ۳۴۹ [3] تتمہ صوان الحکمہ ص ۱۲۰، ادیب فلسفی ابو العباس لوکری بہمنیار کا شاگرد تھا، اور بہمنیار ابوعلی ابن سینا کا شاگرد تھا اور ادیب ابو العباس سے علوم حکمیہ خراسان میں پھیلے۔

حضرت غمگین

اور

مرزا غالب کے جواب میں انکا ایک اہم غیر مطبوعہ مکتوب

از جناب پروفیسر محمد مسعود احمد صاحب ایم اے، پی ایچ ڈی، سندھ یونیورسٹی

میر سید علی بن سید محمد متخلص بہ غمگین، ملقب بہ حضرت جی، نسباً حسنی حسینی مشرباً قادری، مولداً دہلوی،[1] مرزا غالب (م ۱۲۸۵ھ / ۱۸۶۹ء) کے خاص محسنوں اور کرم فرماؤں میں تھے، تبحر علمی کے ساتھ شاعرانہ ذوق بھی رکھتے تھے، آپ کی ولادت دہلی میں ۱۱۶۷ھ میں ہوئی، آپ کے فرزند اکبر حافظ سید عبد الرزاق (م ۱۲۸۴ھ)[2] متخلص بہ رزاق، مشتہر بہ میرن علی، نے یہی سنہ ولادت تحریر کیا ہے،[3] تذکرہ نگاروں میں مرزا ابراہیم بیگ چغتائی،[4] خواجہ غلام محی الدین[5] وغیرہ نے یہی سنہ تسلیم کیا ہے، مضمون نگاروں میں میکش اکبر آبادی،[6] ڈاکٹر شفا گوالیاری،[7] ڈاکٹر خواجہ احمد فاروقی،[8] لفٹیننٹ سید حبیب محمد[9] اور راقم نے بھی اپنے مضامین میں یہی سنہ تحریر کیا ہے،[10] مگر خود میر سید علی غمگین کے اردو دیوان رباعیات، مکاشفات الاسرار (۱۲۵۵ھ) کے فارسی دیباچے سے سنہ ولادت ۱۱۹۵ھ مستفاد ہوتا ہے۔

---

[1] میر سید علی غمگین: کلمات قدسیہ (قلمی)، کتب خانہ فقیر منزل، گوالیار (دیباچہ) [3] وظیفۂ شریفہ، قلمی ۱۳۴۴ھ / ۱۹۲۵ء، کتب خانہ فقیر منزل گوالیار [4] مرزا ابراہیم بیگ چغتائی: سیر الصالحین، مطبوعہ آگرہ اخبار پریس، آگرہ، ۱۳۴۸ھ / ۱۹۲۹ء ص ۱۹ [5] غلام محی الدین، جلوۂ خدانما مطبوعہ بھوپال پریس، بھوپال ص ۹ [6] "مرزا غالب ایک صوفی کی حیثیت سے"، رسالہ آجکل، دہلی، غالب نمبر فروری ۱۹۵۰ء ص [7] "حضرت غمگین دہلی کی رباعی"، رسالہ شعلہ و شبنم، دہلی، دیوالی نمبر دسمبر ۱۹۵۰ء ص ۲۰ [8] "غالب کے چند غیر مطبوعہ خطوط حضرت غمگین کے نام" اردوئے معلی، غالب نمبر، دہلی یونیورسٹی فروری ۱۹۶۰ء ص ۸ [9] حبیب محمد: ولایت حضرت جی خدا نما شاہ غمگین، کاشانۂ صابری، کلیر شریف مئی ۱۹۵۸ء ص ۵۳ [10] الف۔ "حضرت غمگین دہلوی"، نیا دور، لکھنؤ جولائی ۱۹۵۵ء ص ۳۵ [10] ا۔ غمگین دہلوی، فاران کراچی ستمبر ۱۹۵۹ء ب۔ حضرت غمگین غالب کی نظر میں، رسالہ اردو کراچی، ستمبر ۱۹۵۵ء ، ج۔ حضرت غمگین شاہجہان آبادی" برہان، دہلی مئی ۱۹۶۰ء

شاہ غمگین کے مورث اعلیٰ سید الہدی خواجہ احمد (م ۱۰۹۰ھ)، نواب سید محی الدین خاں استقامت جنگ کی اطلاع کے مطابق بغداد سے ہندوستان تشریف لائے[1]۔ غالباً یہ شہنشاہ اورنگ زیب عالمگیر (م ۱۱۱۸ھ/۱۷۰۷ء) کا عہد حکومت تھا۔ مرزا ابراہیم بیگ چغتائی نے موصوف کا ایران سے ہندوستان آنا تحریر کیا ہے، راقم نے بھی اپنے مضمون میں یہی تحریر کر دیا تھا، مگر نواب سید محی الدین خاں، شاہ غمگین کے عم محترم شاہ نظام الدین احمد (م ۱۲۲۲ھ) کے پر پوتے ہیں اسلیے ان کا قول ہی قابل ترجیح ہے۔

سید الہدی خواجہ احمد (م ۱۰۹۰ھ) برہان پور میں مقیم ہوئے[2]، موصوف کے پوتے سید محی الدین اور ان کے بھائی سید عبدالرزاق (م ۱۱۰۳ھ) برہان پور سے دہلی آکر بس گئے[3]۔ مرزا ابراہیم بیگ چغتائی کی یہ اطلاع صحیح نہیں معلوم ہوتی کہ سید محی الدین کے پوتے سید احمد سب سے پہلے دہلی آکر آباد ہوئے[4]۔

میر سید علی غمگین کے جد امجد سید احمد کا نکاح دہلی میں سلسلۂ نقشبندیہ کے مشہور بزرگ خواجہ باقی باللہ (م ۱۰۱۲ھ) کے چھوٹے صاحبزادے محمد عبداللہ المعروف بہ خواجہ خورد (م ۱۰۷۵ھ)[5]

---

[1] The of Nawab S. Moyuddin Khan, Delhi 1903

[2] مرزا ابراہیم بیگ چغتائی: سیرت الصالحین، مطبوعہ آگرہ اخبار پریس، آگرہ ۱۳۴۸ھ/۱۹۲۹ء، ص ۸۔

[3] خلیفہ شریفہ قلمی [4] سیرت الصالحین، ص ۸ [5] راقم نے اپنے مضمون مطبوعہ معارف نومبر ۱۹۹۶ء میں خواجہ باقی باللہ کے دونوں صاحبزادوں، خواجہ محمد عبید اللہ اور خواجہ محمد عبداللہ کے سنین وفات تحریر نہیں کیے تھے، کیونکہ اسوقت تک تحقیق نہ کرسکا تھا۔ حال ہی میں مآثر الکرام مولفہ مولانا غلام علی آزاد بلگرامی مطبوعہ مفید عام آگرہ ۱۳۲۸ھ نظر سے گزری۔ اسکے صفحات ۱۰۰ اور ۱۰۱ پر بالترتیب خواجہ محمد عبید اللہ کی تاریخ وفات ۱۸ جمادی الاولی ۱۰۷۴ھ اور خواجہ محمد عبداللہ کی تاریخ وفات ۵ جمادی آخرہ ۱۰۷۵ھ

(باقی حاشیہ صفحہ ۸۲ پر)

کی پوتی سے ہوا، جن کے بطن سے شاہ نظام الدین احمد (م ۱۲۲۲ھ) گورنر صوبہ دہلی اور سید محمد تولد ہوئے۔ موخر الذکر شاہ غمگین کے والد ماجد تھے۔

شاہ غمگین نو عمری ہی میں یتیم ہو گئے تھے، ابھی آپ بارہ سال ہی کے تھے کہ والد بزرگوار کا انتقال ہو گیا،[1] ۲۵ سال کی عمر تک تعلیم سے بالکل بے خبر اور عیش و تنعم سے زندگی گزارتے رہے۔ غالباً اسی دور میں شاعری کا شوق پیدا ہوا اور سعادت یار خاں رنگین (م ۱۲۵۱ھ) کے شاگرد ہو گئے۔ مجالس رنگین میں موصوف نے شاہ غمگین کو خود اپنا شاگرد بتایا ہے،[2] ۲۵ سال کی عمر میں تعلیم کی طرف رجحان ہوا اور اس کی تحصیل میں ہمہ تن مشغول ہو گئے۔ ۲۹ سال کی عمر میں حضرت میر فتح علی گردیزی (م ۱۲۲۵ھ) سے سلسلہ قادریہ میں بیعت کی، مگر صرف ایک سال مستفیض ہو سکے۔[3] محترم خواجہ احمد فاروقی نے ڈاکٹر ملوم ہارٹ کا یہ قول بغیر اظہار خیال پیش کر دیا ہے کہ شاہ غمگین نے ۲۵ برس کی عمر میں درویشی اختیار کی،[4] جو صحیح نہیں، کیونکہ خود شاہ غمگین نے یہ لکھا ہے۔

"چوں عمر (بہ) بست و پنج سالگی رسیدم بتحصیل علوم مشغولی ورزیدم و چنانکہ عمر بہ بست (و نہ) سالگی رسید .... و ز حمیہ حسب ارشاد رسیدم و از دولت بیعت و طریقہ فائز گشتم۔[5]

میر فتح علی گردیزی (م ۱۲۲۵ھ) کے انتقال کے بعد شاہ غمگین بارہ سال تک مراقبہ اور

(بقیہ حاشیہ ص ۳۸۱) تحریر ہے، موخر الذکر سنہ میں مولف سے سہو ہو گیا ہے، اصل میں ۱۰۷۵ھ ہونا چاہیے کیونکہ خواجہ محمد عبد اللہ کی ولادت ۱۰۷۰ھ میں ہوئی تھی، ظاہر ہے کہ ۱۰۶۹ھ میں ولادت سے پہلے وفات کیسے ہو سکتی ہے؟

(حاشیہ صفحہ ہذا) [1] میر سید علی غمگین: دیباچہ مکاشفات الاسرار قلمی (۱۲۵۵ھ)، کتب خانہ فقیر منزل، گوالیار

[2] سعادت یار خاں رنگین: مجالس رنگین، مطبوعہ نظامی پریس لکھنؤ، ۱۹۲۹ء، مرتبہ سید مسعود حسن رضوی، ص ۱۰

[3] میر سید علی غمگین: مرآۃ الحقیقت (۱۲۵۷ھ) قلمی۔ کتب خانہ فقیر منزل۔ گوالیار، ص ۳۰۵

[4] ڈاکٹر خواجہ احمد فاروقی: اردوئے معلی، غالب نمبر، دہلی یونیورسٹی، فروری ۱۹۶۰ء ص ۱۲۱، [5] دیباچہ مکاشفات الاسرار قلمی

اوراد و اذکار میں مشغول رہے، مگر ذوق طلب کو سکون نہ ملا اور مطلوب ہاتھ نہ آیا، ناچار شیخ مرحوم کی وصیت کے مطابق گوالیار سے عظیم آباد روانہ ہوئے پھر وہاں سے گیا میں شاہ ابوالبرکات (م ۱۲۵۶ھ) کی خدمت میں حاضر ہوئے، تین روز رہ کر شاہ صاحب سے شاد عظیم آباد واپس آئے اور موصوف کے صاحبزادے خواجہ ابوالحسین (م ۱۲۶۳ھ) سے مستفیض ہوئے اور یہیں چار ماہ رہ کر گوالیار چلے گئے[1]۔ دو سال بعد پھر عظیم آباد تشریف لائے اور خواجہ ابوالحسین (م ۱۲۶۳ھ) کو اپنے ہمراہ گوالیار لے گئے، بقول شاہ عطا حسین۔ یہ سفر ۱۲۳۶ھ میں ہوا[2]

ڈاکٹر بلوم ہارٹ کی یہ اطلاع صحیح نہیں کہ شاہ غمگین ۱۰ سال تک عظیم آباد میں مقیم رہے[3]۔ شاہ غمگین، شیخ مذکور یعنی فتح علی گردیزی (م ۱۲۲۵ھ) کی وفات کے کچھ عرصہ بعد مہاراجہ دولت راؤ سندھیہ (م ۱۲۴۲ھ) والیٔ گوالیار کی درخواست پر دہلی سے گوالیار تشریف لے گئے تھے، اور یہیں مستقل سکونت اختیار کر لی تھی، اور ریاست کی طرف سے آپ کے لیے ۱۲۴۴ھ[4] میں دامن کوہ میں ایک شاندار حویلی بھی تعمیر ہو گئی تھی۔

شاہ غمگین نے اگرچہ ایک عالم اور صوفی کی حیثیت سے شہرت پائی مگر ابتدائے عمر میں اپنے ذوق شاعری کی وجہ سے حلقہ ادب میں کافی مشہور ہو گئے تھے، اور ۲۹ برس کی عمر

---

[1] دیباچہ مکاشفات الاسرار قلمی،

[2] شاہ عطا حسین، کیفیت العارفین نسبت العاشقین، مطبع منشی، پٹنہ، ۱۳۰۵ھ ص ۲۱۶

[3] J. F lum hardt: Calalogue of The Hin-dustani Menuscripts in The Library of The India office London. 1926 A.D, Page, No. 119

[4] میر سید علی غمگین، مخزن اسرار (۱۲۵۳ھ) قلمی، کتب خانہ نصیر منزل گوالیار (قطعہ تاریخ تعمیر دولتکدہ)

کے اندر اندر انھوں نے ایک دیوان ریختہ بھی مرتب کر لیا تھا[۱]۔ غالباً یہی زمانہ تھا جب وہ استادِ سخن سمجھے جانے لگے اور بقول محمد حسین آزاد، ذوق (م ۱۲۷۱ھ) جیسا استادِ فن بھی شاہ غمگین سے مشورہ سخن لیا کرتا تھا[۲]، اکثر تذکرہ نگاروں نے موصوف کی شاعری اور شاعرانہ عظمت کا ذکر کیا ہے[۳]، کچھ عرصہ سے ہند و پاک کے رسائل و اخبار موصوف کے حالاتِ زندگی اور شاعری پر مقالات شائع کر رہے ہیں[۴]۔

میر فتح علی گردیزی (م ۱۲۳۵ھ) سے بیعت کے بعد شاعری کی ترنگ جاتی رہی اور تصوف کا رنگ چڑھ گیا، لیکن کچھ عرصہ کے بعد تصوف کی رنگ آمیزی کے ساتھ ذوقِ شاعری پھر چمک اٹھا یہ بقول شاہ غمگین شاہ ابوالبرکات (م ۱۲۵۶ھ) کا فیضانِ نظر تھا[۵]۔ جو بقول شاہ عطا حسین ۱۲۳۸ھ میں عظیم آباد سے گوالیار آ گئے تھے[۶]۔ ۱۲۴۰ھ میں باغیچہ دولت کدہ کی ایک نشست میں

---

[۱] دیباچہ مکاشفات الاسرار [۲] محمد حسین آزاد: دیباچہ دیوانِ ذوق، مطبوعہ علمی پرنٹنگ ورکس دہلی ۱۳۵۱ھ ۱۹۳۲ء

[۳] ا۔ عبد الغفور نساخ: سخن شعراء ہند، مطبوعہ مطبع منشی نولکشور، لکھنؤ ۱۲۹۱ھ ص ۳۵۳۔ ب۔ میر قدرت اللہ قاسم: مجموعہ نغز، مرتبہ محمود شیرانی مرحوم ۱۹۳۳ء ج ۲ ص ۳۰۔ ج۔ مصطفیٰ خاں شیفتہ: گلشنِ بے خار، مطبوعہ مطبع نولکشور لکھنؤ ۱۳۲۸ھ ۱۹۱۰ء ص ۴۴۔ د۔ خوب چند ذکا: عیار الشعراء (قلمی)۔ ہ۔ ڈاکٹر اسپرنگر: یادگار شعرائے ہند (مترجمہ طفیل احمد) و۔ عبد الحئی صفا: شمیم سخن۔ ز۔ نواب سید میر خاں: دریائے اعظم (قلمی) ۱۲۷۷ھ ۱۸۵۹ء ح۔ مرزا غالب: کلیاتِ نثر غالب، مطبوعہ مطبع نولکشور، لکھنؤ ۱۲۹۴ھ ص ۴۶۹۔ ط۔ نجم الغنی: بحر الفصاحت ی۔ ڈاکٹر صابر علی: سعادت یار خاں رنگین، مطبوعہ انجمن پریس۔ انجمن ترقی اردو کراچی ۱۹۵۶ء ص ۳۱۶

[۴] ا۔ محمد یونس خالدی: "حضرت غمگین دہلوی اور ان کا غیر مطبوعہ کلام"۔ آجکل، دہلی، اپریل ۱۹۵۶ء

ب۔ رضا محمد: "ایک غیر معروف مگر باکمال شاعر"۔ الجمعیۃ دہلی، مئی ۱۹۵۶ء

ج۔ ڈاکٹر محمد حسین شفا: "اٹھارہویں صدی کا ایک گمنام پیغمبر سخن"۔ جمہوریت، کراچی، جون ۱۹۵۶ء

د۔ رضا محمد: "ایک مسلمہ شاعر کے کلام کا ایک جدید انکشاف"۔ شعلہ و شبنم، دہلی، نومبر ۱۹۵۶ء

ہ۔ ڈاکٹر سعید احمد: "ناخدائے سخن شاہ غمگین"۔ الجمعیۃ، دہلی، جون ۱۹۵۹ء

و۔ راقم: "حضرت غمگین شاہجہان آبادی"۔ برہان، دہلی، مئی، جون، جولائی ۱۹۶۰ء

[۵] دیباچہ مرأۃ الحقیقت ۱۲۵۷ھ (قلمی) [۶] شاہ عطا حسین: کیفیت العارفین نسبت العاشقین، مطبوعہ مطبع منعمی پٹنہ ۱۳۵۰ھ ص ۲۱۶

شاہ ابوالبرکات (م۔ ۱۲۵۱ھ) نے شاہ غمگین کے متعلق فرمایا "عنقریب مثل طوطک گویا خواہی شد"[1] پھر کیا تھا چھ سال کی قلیل مدت میں شاہ غمگین نے تین شاہکار پیش کیے، دیوان غزلیات مخزن اسرار (۱۲۵۳ھ)، دیوان رباعیات، مکاشفات الاسرار (۱۲۵۵ھ) اور شرح دیوان رباعیات، مرأت الحقیقت (م۔ ۱۲۵۷ھ)۔

اس میں شک نہیں کہ میر سید علی غمگین اپنے وقت کے باکمال شاعر تھے، گر جیسا کہ عرض کیا جا چکا ہے وہ ایک شیخ طریقت اور عالم شریعت کی حیثیت سے زیادہ مشہور ہوئے ان کی عربی اور فارسی تصانیف سے ان کے تبحر علمی کا پتا چلتا ہے[2]۔ موصوف کا حلقۂ ارادت بڑا وسیع تھا، دور و نزدیک سے لوگ جوق در جوق آکر آپ کے حلقہ بگوش ہوتے تھے۔

۱۲۶۸ھ میں گوالیار ہی میں آپ کا وصال ہوا، نواب مصطفیٰ خاں شیفتہ (م ۱۲۸۶ھ) نے قطعۂ تاریخ وفات لکھا جس کا مقطع یہ ہے:

زدل آہے کشیدہ شیفتہ گفت
بہ بزد او درا صدا سے لن ترانی[3]
۱۲۶۸ھ

---

[1] مرأۃ الحقیقت (۱۲۵۷ھ) قلمی

[2] میر سید علی غمگین (م ۱۲۶۸ھ) کی چند تصانیف یہ ہیں جو کتب خانہ فقیر منزل گوالیار میں قلمی موجود ہیں:

۱۔ کلمات قدسیہ   ۲۔ وظیفہ شریفہ   ۳۔ کشف الانوار
۴۔ اسرار الصلوٰۃ   ۵۔ حقیقت الایمان   ۶۔ سر المصحف
۷۔ المسیح القلوب   ۸۔ آیت آمن الرسول   ۹۔ نکات قرآنی
۱۰۔ شرح سورہائے قرآنی

[3] یہ قطع دیوان مخزن اسرار (۱۲۵۳ھ) پر مرقوم ہے جو کتب خانہ فقیر منزل گوالیار میں موجود ہے۔

ہ اوپر لکھا جا چکا ہے، امیر سید علی غمگین (م ۱۲۶۸ھ) مرزا غالب (م ۱۲۸۵ھ) کے
یں تھے، مرزا غالب نے شاہ غمگین کے نام جو فارسی خطوط لکھے ہیں، ان سے شاہ صاحب
کی کمال عقیدت و محبت کا پتہ چلتا ہے، اسی طرح شاہ غمگین نے مرزا غالب کے نام
سال کیے ہیں ان سے موصوف کی کمال شفقت کا اندازہ ہوتا ہے، جس کا مرزا
ن اعتراف کیا ہے، اور اس کو اپنے لیے مایۂ صد نازش و افتخار سمجھا ہے۔

... "یزداں را سپاس گزارم و بدیں ذوق خود را در بانم کہ مرا بہ گوشۂ خاطر
یاے دادہ است کہ تا کام و زبان را بہ ہفتاد آب نہ شویم نامش نہ توانم برد۔"[1]

غالب نے اپنے خطوط میں کہیں خود کو "مرید"[2] لکھا ہے، کہیں "خدام"[3] میں شمار کیا ہے
ا ہے:

"پیر و مرشد غلامے خریدہ آزارش نہ خواہند کرد کہ غلام وفادار است۔"[4]

غالب اور شاہ غمگین کے درمیان جو مراسلت ہوئی تھی اس کی نقل شاہ غمگین کے خلیفہ
البنی نے ایک مجموعہ کی صورت میں مرتب کر لی تھی، اس میں ۱۶ خطوط ہیں مرزا غالب
طوط شاہ غمگین کے نام، دو لکھنؤ کے احباب کے نام اور شاہ غمگین کے چار خطوط مرزا
نام ہیں، اس کے علاوہ اس مجموعے میں حضرت امیر خسرو (م ۷۲۵ھ / ۱۳۲۵ء) کے خطوط
سروی بھی شامل ہیں۔ یہ مجموعہ ۱۲۵۷ھ میں مرتب ہوا تھا۔
خطوط کے مطالعہ سے پتا چلتا ہے کہ یہ مراسلت ۱۲۵۳ھ کے درمیان ہوتی رہی، مگر

ت البنی: مجموعہ مکاتیب غالب و غمگین (۱۲۵۷ھ) قلمی۔ مکتوب نمبر ۸

" " " " مکتوب محررہ ۱۰ ذی الحجہ ۱۲۵۳ھ

" " " " " ۱۸ ربیع الاول ۱۲۵۵ھ

انداز تحریر سے ظاہر ہوتا ہے کہ دونوں کے درمیان دیرینہ تعلقات تھے، اس لیے بہت ممکن ہے کہ ۱۲۵۴ھ سے پہلے اور ۱۲۶۰ھ کے بعد بھی مراسلت ہوتی رہی ہو۔

مرزا غالب کے خطوط سے جو متصوفانہ رنگ مترشح ہے، اس کی روشنی میں میکش اکبرآبادی نے ایک مفصل[1] مضمون قلم بند کیا تھا، مگر مجموعۂ مذکورہ کا جو مکتوب راقم کے پیش نظر ہے اس کا اس میں ذکر نہیں، شاید اس لیے نہ کیا ہو کہ وہ موضوع سے متعلق نہ تھا، اسی طرح دوسرا مفصل مضمون ڈاکٹر خواجہ احمد فاروقی نے تحریر فرمایا تھا،[2] مگر موصوف نے اس مکتوب کا صرف اردو خلاصہ پیش کیا ہے جو راقم کے سامنے ہے، اس کا متن تحریر نہیں کیا ہے۔

اس سے پہلے کہ مرزا غالب و شاہ غمگین کے خطوط نقل کیے جائیں یہ بتا دینا ضروری ہے کہ مرزا غالب اظہار خیال میں بے باک تھے، ایک جگہ شاہ غمگین سے اس طرح مخاطب ہوتے ہیں:

..... "قبلہ و کعبہ! راستی آئین من است و محبت دین من، راستی را ایمان و دروغ را کفر می پندارم و بریں گفتہ یزداں را گواہ می آرم"۔[3] (۱۸ ربیع الاول)

یہی وجہ ہے کہ ۱۲۵۵ھ میں جب دیوان رباعیات، مکاشفات الاسرار مرتب ہوا اور اس کا ایک نسخہ از راہ شفقت شاہ غمگین نے مرزا غالب کو بھیجا، تو ایک طرف تو وہ یہ بیساختہ تحریر کرتے ہیں:۔

..... "آنچہ در دیوان فیض عنوان دیدہ، کافرباشم اگر در مثنوی مولوی روم و دیگر کتب تصوف ایں ہا دیدہ باشم، خاصہ در رباعیات کہ ہر کوزہ دریاے و ہر ذرہ آفتابے دارد

---

[1] "مرزا غالب ایک صوفی کی حیثیت سے"۔ رسالہ آجکل، دہلی، غالب نمبر فروری ۱۹۶۹ء ص ۱۲

[2] "غالب کے چند غیر مطبوعہ فارسی رقعات حضرت غمگین کے نام"۔ اردوئے معلّٰی، غالب نمبر، دہلی یونیورسٹی، دہلی، فروری ۱۹۶۹ء ص ۱۳

[3] سید ہدایت الغنی: مجموعہ مکاتیب غالب و غمگین (۱۲۵۷ھ) قلمی۔

واگر حیات باقی ست زیں بیش خاں رباعیات نگاشتہ خواہد شد۔"

مگر دوسری طرف ان ہی رباعیات میں جس کو انھوں نے "ہر کوزہ دریائے" اور "ہر ذرہ آفتابے" سے تعبیر کیا ہے، جہاں شاہ غمگین کے خیالات کو اپنے خیالات سے متصادم پاتے ہیں وہاں بڑی بے باکی اور جرأت کے ساتھ اس کا اظہار کر دیتے ہیں لیکن ادب ملحوظ خاطر رکھتے ہیں۔

ذیل میں مرزا غالب (م ۱۲۸۵ھ) کا یہ غیر مطبوعہ خط پیش کیا جاتا ہے، اس کے بعد شاہ غمگین (م ۱۲۶۷ھ) کا جواب پیش کیا جائے گا، ان دونوں خطوط میں القاب نہیں ہیں غالباً ناقل سید ہدایت النبی سے سہواً رہ گئے ہیں، سنین بھی درج نہیں ہیں، مگر نفس مضمون سے پتہ چلتا ہے کہ یہ مراسلت ۱۲۵۵ھ میں ہوئی ہوگی، کیونکہ مبحث فیہ دیوان مکاشفات الاسرار کی رباعیات ہیں اور یہ سنہ مذکور میں مرزا غالب کو مل گیا تھا۔

مکتوب غالب (م ۱۲۸۵ھ)

سخن در باب رباعیات می رود، یارب بیان من مخالف مزاج پیر و مرشد نبود! سہ رباعی کہ دہ آغاز رقم یافتہ مضمون آں وارد کہ" خلیفہ بود، و ایں عقیدہ را من نہ دارم، من علی را امام دانم و دیگراں را خلیفہ، خلافت مرادفت سلطنت ریاست است، بزبان عرب رئیس و حاکم را خلیفہ گویند، اگرچہ معانی لغوی نیابت است، بالجملہ علی بلافصل بعد از نبی امام است، و امامت امریست ایزدانی، و علی امام است ہم در عہد خلافت ابوبکر و ہم در عہد خلافت عمر و ہم در عہد خلافت عثمان، و ایں کہ مشہور است کہ علی بعد از عثمان خلیفہ شد، غلط است، اصل این ست کہ امام برحق علی مرتضی چوں بعد از رسول امام شد، ابابکر صدیق

---

۱ سید ہدایت النبی: مجموعۂ مکاتیب غالب و غمگین (۱۲۵۵ھ) قلمی

را خلیفہ کرد و امر قضا بہ وے سپرد، تا قطع خصومات مسلمین نماید و بر مومنین فرمانروا باشد، پس از وے عمر را برگزید و از اں بعد عثمان را خلافت داد، ایں ہر سہ تن بد و ر وسپردند و نبی و امام را اطاعت کردند و بعد عثمان ہیچ کس لائق عہدۂ قضا در مسلمین یافتہ نہ شد، و آں کہ آرزو کرد، نیز شایستہ ایں کار نہ بود، لاجرم امام وقت کار قضا بہ عہدۂ خود گرفت، و خود بہ قطع خصومات اہل اسلام پرداخت، شاہ اگر کار قاضی کند او را قاضی نگویند و ہماں بالجملہ علی امام ست در عہد، اما خلافت خود، بعد از عثمان رضی اللہ عنہ بہ بنی امیہ منتقل شد و از اں گروہ بہ آل عباس رسید، و ایں ہر دو گروہ بر عکس خلفائے ثلاثہ ستم ہا کردند و خون ہا ریختند، و امامت علی و اولادش را محو کردند، ائمہ را کشتند۔"

(اسد اللہ)

شاہ غمگین (م ۱۲۶۸ھ) نے اس مکتوب کا مفصل جواب دیا ہے جس سے انکی رندانہ اور مصلحانہ شفقت کا پتہ چلتا ہے:۔

جواب غمگینؒ (م ۱۲۶۸ھ)

مشفقی! در باب تفضیل امیر علیہ السلام تحقیق شما خواستہ بودم، نہ در امامت و خلافت شما از خلافت ہم جناب امیر را معزول کردید، اول عفو تقصیر می خواہم، بعد ازاں چند حروف می نویسم، چند حروف آں مشفق را شاید کہ معنی خلافت و امامت بہ تحقیق نرسیدہ کہ امیر علیہ السلام را صرف امام می دانید و خلیفہ نمی پندارید، ایں مذہب تراشیدۂ سامی آں ست، ہر چند خوب می دانم کہ آں مشفق از طریقۂ خود بر نہ خواہند گشت لیکن چونکہ ایں فقیر دوست شما است، واجب شد کہ آنچہ حق باشد می نویسم، آں مشفق کہ خلافت را حمل بر سلطنت کردہ اند محض بے جا است و حقیقت سلطنت و خلافت ازیں حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم

قیاس باید کرد کہ "الخلافت بعدی ثلثون سنۃ ثم یصیر ملکاً عضوضاً"۔
پس اگر خلافت مثل سلطنت می بود آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم لفظ "ملک عضوض"
نمی فرمودند، و دیگر آں مشفق خلافت را محل بر قضا بطور اہانت کردہ اند و حقیقت قضا
این ست کہ حدیث نبوی در حق علی مرتضیٰ واقع است کہ " اقضٰی ھم علی" یعنی در جمیع امت
"ما اقضی" علی است، پس موافق حدیث شریف در ہمانا سی سال تا شش سال علی مرتضیٰ
خلافت کردند و داخل خلافت شدند، صرف امام دانستن بہ چہ وجہ؟ و آں صاحب
معنی خلافت تا الآن نہ فہمیدہ اند کہ خلافت چیست؟ نہ قضا است و نہ سلطنت، بلکہ
قضا و سلطنت نیز داخل خلافت اند نہ حقیقت خلافت، و صاحبِ فتوحاتِ مکی از انواع
چہار گانہ خاتمے دارد، خاتم نوع اول از ولایت محمدی کہ جامع بہ آں صوری و معنوی
و مقرون خلافت باشد علی ابن ابی طالب علیہ السلام را نوشتہ زیرا کہ امر خلفاے راشدین است
و مذہب سامی خلاف ایں حدیث است کہ " الخلافۃ بعدی ثلثون سنۃ و
قد تمت بعلی" ۔ و ایں خاتم را " خاتم کبیر" گویند۔ و آں مشفق او صف "قد تمت
بعلی" بہ خلافِ ایں حدیث بنی امیہ و آل عباس را خلیفہ پنداشتند و ایں سراسر خلاف
است چرا کہ ایں ہمہ داخل " ملک عضوض " ہستند، داخل خلافت نیستند، و چوں
کہ حق تعالیٰ بہ ملائکہ فرمود کہ " انی جاعل فی الارض خلیفۃ " پس ملائکہ مثل
سامی بنی امیہ و آل عباس و امثالِ ایشاں را تصور نمودہ گفتند " اتجعل فیہا
من یفسد فیہا ویسفک الدماء ونحن نسبح بحمدک ونقدس لک " ؟
پس تازیانہ " انی اعلم ما لا تعلمون " خوردند۔ پس مناسب چناں است کہ
معنی خلافت از " انی اعلم ما لا تعلمون " دریافت نمایند و اگر عقل کار نہ کند

از کسے عارف بہ پرسند۔ وایں چہار اصحاب در آں خلافت شریک کہ حق تعالیٰ ایں فرماید کہ "انی اعلم ما لا تعلمون" و در صورتے کہ ملائک از ادراک معنی خلافت محروم ماندند گلہ از آں مشفق عبث است، و من چناں کہ از دو حدیث نبوی خلافت امیر علیہ السلام ثابت نمودہ ام شما از یک حدیث بطلان خلافت جناب امیر ثابت کنید۔ وایں فقرہ کہ نوشتہ اندکہ "حضرت امیر از طرف خود اصحاب ثلثہ را قضا سپرد وندو وقتے کہ کسے قابل قضا نماند خود قضا اختیار کردند" ایں سخن در ہیچ کتاب دیدہ نہ شدہ شاید کہ در کتب روافض باشد، ولطف ایں ست کہ در خلافت عمرؓ فیصلۂ قضایائے مسلمین جناب امیر علیہ السلام می کردند و عمرؓ فرمودہ بودند کہ "تا ایں مرد دانا در شما است ہیچ مسئلہ از مالمی پرسید" مشفق من! عجب تحقیق سامی است کہ اعیانِ ثابتہ را بہ امواج محیط و خطوط شعاعی را بہ آفتاب تشبیہ می دہید و خلافت را بہ قضا و سلطنت انچہ آں مشفق فرمایند در ہیچ کتب صوفیہ و اہل سنت والجماعت دیدہ نہ شدہ، خدا داند کہ از کجا می فرمائید!۔ و مذہب ما موافق قرآن شریف و حدیث نبویؐ و اقوال عارفان صوفیہ است، و خلاف ایں را مسلّم نمی دارم بلکہ باطل می دانم۔ وایں چہ طریقہ است کہ خبیث کہ کسے امیر المومنین علی علیہ السلام را خلیفہ نہ داند؟ و چوں سابق را ارقام نمودہ ام کہ گفتگوے ما بہ ملاقات موقوف است لہذا بر ہمیں قدر اکتفا نمودہ شد کہ آں مشفق بریں حدیث مرقومہ نگاہ فرمودہ تامّل فرمایند و دیگر من در جواب خط سامی جز خاموشی چارہ نہ دارم۔ ازیں جہت سکوت ورزیدم۔ وآں مشفق نوشتہ "امامت امرے ست نیزدانی"۔ انصاف فرمایند کہ کدام امرے ست کہ نیزدانی نیست وایں چہ تعریف امامت است کہ شما کردہ اید؟ و حقیقت امامت و خلافت جز

عارفان کامل کم کسے می داند اگر پرسیدہ آید مشکل افتد۔ اللہ تعالیٰ آں روز بہ ظہور آرد کہ ملاقات ما و شما شود و گفتگوئے ایں جمیع امور بالمشافہ کردہ آید بمعنی المکتوب نصف الملاقات، ازیں خط روبروئے علماء و فقرا آں جا گذارید ملاحظہ فرمائید کہ کدام طریق محمود است و کدام مذموم ہے۔ و ما کہ علی علیہ السلام را تفضیل می دہم موافق کلام اللہ و حدیث شریف است نہ از مذہب تراشیدۂ خود مشفق من! انچہ از سینہ زوری جواب خواہند داد و اوسلم نہ خواہم داشت، اگر از کلام اللہ و حدیث شریف و قول علماء و صوفیہ و تحریر فقیر پسند افتد یا نہ افتد جواب ایں سوائے از کلام اللہ و حدیث شریف نمی خواہم و عقل سلیم آں را گویند کہ مطابق کلام اللہ و حدیث شریف باشد نہ خلاف آں۔ پس اگر آیت و حدیث در بطلان خلافت جناب امیر علیہ السلام بہم نہ رسد مناسب است کہ شوقیہ بنویسند و ایں قصہ را موقوف نمایند، چراکہ از چنیں سخنان تحریر پریشاں ہیچ فائدہ نیست والسلام علیٰ من اتبع الھدیٰ۔

خلفائے راشدین

اس میں خلفائے راشدین کے ذاتی حالات و فضائل، مذہبی اور سیاسی کارناموں اور فتوحات کا مفصل بیان ہے۔

مرتبہ مولانا حاجی معین الدین احمد ندوی بہاری مرحوم

طبع سوم ۳۸۲ صفحے قیمت ؎

منیجر

ادبیات

نوائے سرمدی

از جناب حیدر مچھلی شہری

میری حیات پر طرب عشق و جنوں سے مستعار
میری متاعِ شوق پر عقل کی زندگی نثار

تجھ سے ہی شہر شوق میں رسمِ وفا کا اعتبار
میرا بگاڑ کیا سکا شیوۂ جورِ روزگار

جبر ہے جبر زندگی اس پہ ہے کس کو اختیار
کب ہے ثبات حسن کو کب ہے شباب کو قرار

آنسوؤں سے مرے حسین شبنم و گل کی محفلیں
میرے لہو سے گلفشاں شامِ شفق کے لالہ زار

میرے دماغ میں بسی نکہتِ خلد و بوئے گل
مری نگہ میں نغمہ زن چاندنیوں کے آبشار

میری ہر ایک بات میں اتنے بلا کی پختگی
گاتی ہوں جیسے کوئلیں چھپکے میانِ شاخسار

میری نگاہِ شوق میں شمعِ نشاطِ آرزو
نغمہ طرازِ آرزو بربطِ دل کا تار تار

میری نوائے درد ایک لحنِ زبورِ شاعری
میری نوائے آرزو رشکِ ترانۂ بہار

چشم خیال میں مرے آہوئے ناز کا خرام
نکہت خلد آرزو میرے ختن کا مرغزار

دل ہے مرا مرقعِ شوق و جہانِ آرزو
بزم خیال پر مرے سیکڑوں جنتیں نثار

ساقی نے نوازلا بادۂ ارغواں پلا
باد فنا کی زد میں ہے شمع حیاتِ مستعار

میری نگاہ سے عیاں کیفِ سرودِ سرمدی
بادۂ چشم ناز کا میری نگاہ میں خمار

تیرے نثار مطرب چھیڑ نوائے درد زا
قصر امل کی ہے بنا یاس و الم پہ استوار

ناز دنیا زِ عشق نے مجھکو وہ مرتبہ دیا
عزت فقر ہے مری نازشِ نازِ شہریار

سیکھے گی مجھ سے کائنات نعرۂ آسماں شگاف
مانگے گی مجھ سے زندگی ایک دلِ الم شکار

حکمتِ شوق آشنا جان پیام صلح کل
دانش شعر آفریں دیر و حرم پہ خندہ بار

میرے دماغ شوق کے فکر و عمل کی جدتیں
ایک نئے طریق سے ڈالیں گی طرحِ روزگار

یاس کی تیز دھوپ میں پاؤں سکون کس طرح
سایہ فگن اگر نہ ہو سنبلِ جعد مشکبار

حسن کی کائنات میں عالم بے ثبات میں
ہو کے اسیر آرزو پھر بھی ہوں میں خراب خوار

میرے لب خموش پہ شکوۂ غم نہ آسکا
گو میں عروسِ درد سے برسوں رہا ہوں ہمکنار

طرز بیاں میں ہو مرے حافظؔ و گوئٹے کا رنگ
رشک خرام موج مل فکر کے میرے آبشار

عشق کی نامرادیاں توڑ سکیں نہ دل مرا
حیدؔ مبتلا تجھے کتنا تھا زندگی سے پیار

غزل

از جناب کوثرؔ جائسی

سوائے شرم گنہ کچھ بھی میرے پاس نہیں
مری نجات کی اب زاہدوں کو آس نہیں

کلی کا خونِ تبسم چھپا نہ پردوں میں
ابھی بہار بھی شائستۂ لباس نہیں

تمام بارِ الم دل پہ ہم اٹھا لائے
اب ان کی بزم طرب میں کوئی اداس نہیں

کسی سے جیسے مخاطب ہوں بات اگر سنیے
جو دیکھیے تو کوئی میرے آس پاس نہیں

مآلِ عشق پہ ہنستے ہیں حضرتِ ناصح
خدا کا شکر کہ ہم اتنے بدحواس نہیں

حضورِ حسن سخن ہو سکوت ہو کہ فغاں
کوئی بھی وضع ہو شایانِ التماس نہیں

الجھ کے رہ گیا جیسے نظام عالم کا
کہاں کہاں تری زلفوں کا انعکاس نہیں

اگر ہماری غزل کا ہو تجزیہ کوثرؔ
تو کیا صحیفۂ فطرت کا اقتباس نہیں

غزل

از جناب لطیف انور لاہور

م مجھے تو کائنات محبت میں کیا نہ تھا / سارے جہاں سے جیسے مجھے واسطہ نہ تھا
رے کرم کی آس تھی جس کا پتا نہ تھا / دنیائے دل میں اور تو کوئی خلا نہ تھا
نسو کی طرح اس کا ٹپکنا روا نہ تھا / وہ آرزو کہ جس کا کوئی خوں بہا نہ تھا
س کے سوا خرابی دل کا صلا نہ تھا / اک اشک تھا کہ آنکھ سے اب تک گرا نہ تھا
ہم نے اُس کو حاصلِ منزل دیا قرار / وہ راستہ کہ جس میں کوئی نقشِ پا نہ تھا
نایدیہی ثبوت ہے میرے خلوص کا / تیرا گلہ کیا ہے اگرچہ بجا نہ تھا
کیوں لوگ کہہ رہے ہیں جفا آشنا تجھے / میں کہہ رہا ہوں میں ہی وفا آشنا نہ تھا
ناحق خرد نے بیچ میں دیوار کھینچ دی / دراصل تجھ میں مجھ میں کوئی فاصلہ نہ تھا
وہ اور اضطراب کا الزام دے مجھے / میری طرف سے موقعِ عذرِ خطا نہ تھا
انور! نہ وصلِ دوست کی راحت کا ذکر کر / وہ مدعائے غم تھا غمِ مدعا نہ تھا

غزل

از جناب محمد حنیف انصاری ایم اے، بی، ٹی جبلپور

اسی ٹوٹے ہوئے دل کو بنایا جامِ جم ہم نے / جہاں تک ہو سکا رکھا محبت کا بھرم ہم نے
لہو کی آبیاری سینچتی ہے نخلِ الفت کو / اسے پروان چڑھتے اشک سے دیکھا ہے کم ہم نے
تہِ تیغِ خمیدہ سرزمینِ سجدہ ریزی تھی / جہانِ عشق میں رکھا جہاں پہلا قدم ہم نے
جھکا سکتی نہیں اس سر کو دنیا کی کوئی طاقت / وہ سر جو کر دیا ہے آستاں پر تیرے خم ہم نے
نہ آنسو ہے، نہ آہیں ہیں، نہ دھڑکن ہے، نہ بے چینی / یہی دیکھا مآلِ انتہائے ضبطِ غم ہم نے
نہیں شکوہ حنیف ان سے مگر وہ کاش خود سمجھیں / کہ سہ کر ظلم بھی انکے کبھی مارا نہ دم ہم نے

مطبوعات جدیدہ

طوفان سے ساحل تک

از محمد اسد ترجمہ محمد الحسنی ندوی، صفحات ۲۰۰ کتابت وطباعت عمدہ، ناشر مجلس تحقیقات ونشریات اسلام لکھنؤ، قیمت ۱۰۔ صر

یہ ایک جرمن یہودی نومسلم محمد اسد (سابق لیوپولڈ ویس) کی شہرۂ آفاق کتاب (The Road to Mecca) کا اردو ترجمہ ہے، اس میں انھوں نے یہودیت سے اسلام تک پہونچنے کی پوری سرگذشت اور روداد نہایت ہی دلچسپ، پُر اثر اور افسانوی انداز میں بیان کی ہے، اس لئے یہ کتاب مصنف کی مختصر سوانح عمری ہے، اور مادی دنیا سے روحانی دنیا تک پہنچنے کا ایک سفرنامہ بھی۔

محمد اسد جرمنی کے ایک یہودی ربی خاندان میں پیدا ہوئے۔ اور اسی ماحول میں ان کا نشوونما ہوا، غیر معمولی ذہنی صلاحیت کے ساتھ فلسفہ وتاریخ اور ادبیات کا وسیع اور گہرا مطالعہ، فنون لطیفہ سے دلچسپی، اور جرمنی کی رواں دواں، اور پرکشش زندگی ان کو مادیت کے اس سمندر میں گم کر دینے کے لیے کافی تھی، جس میں لاکھوں نوجوان روزانہ غرق آب ہوتے ہیں۔ پھر موروثی منصب پیشوائی، کامیاب صحافتی زندگی اور ادبی ذوق یہ سب ایک کامیاب انسان بننے اور شاندار مستقبل کی نشاندہی کر رہے تھے، بظاہر تہذیب جدید کی اس شاہراہ عام سے ان کے ہٹنے اور اس کے نظام فکر وعمل سے باغی ہونے کے کوئی آثار نہ تھے، مگر اللہ تعالیٰ نے شروع ہی سے ان کو ایک بے چین قلب اور سلیم وپرجستجو طبیعت عطا کی تھی، جس نے انھیں نوجوانی ہی سے مادیت بیزار اور بالغ نظر انسان بنا دیا تھا۔ وہ خود لکھتے ہیں۔ نوجوانی کا میرا یہ فطری رجحان کہ محض روٹی سے انسان زندہ نہیں رہ سکتا، اب ایک عقلی نظریہ بن چکا تھا"۔ وہ یورپ کی مادی اور پر اضطراب زندگی سے اکتا کر ایک ایسی

دنیا کی تلاش میں تھے۔ جہاں ایمان ویقین، امن وسکون اور الفت و محبت ہو جہاں قلب کا گداز اور روح کا سوز و ساز میسر ہو، وہ اسی پرجستجو طبیعت کے ساتھ بیت المقدس کا سفر کرتے ہیں، یہاں پہنچکر ان کو یہ محسوس ہوتا ہے کہ وہ جس گوہر گم گشتہ کی تلاش میں برسوں سے سرگرداں تھے، وہ یورپ کے پرشور و اضطراب مرغزاروں میں نہیں بلکہ صحرا کے ریگزاروں میں ہے، ایک بدوی کا اپنی روٹی کے دو ٹکڑے کرکے ایک ٹکڑا ان کی طرف یہ کہتے ہوئے بڑھانا یہ ایک انوکھا واقعہ تھا کہ میں بھی مسافر ہوں اور آپ بھی مسافر ہیں، ان کے الفاظ یہ ہیں "اس بدوی کے رویہ میں جس نے اجنبیت کی تمام دیواروں کے باوجود اپنے رفیق سفر کو آدھی روٹی دے دینا انسانیت کی دیسی تصویر تھی، جو ہر تصنع اور تکلف سے پاک تھی اور ہو کو جس پر یقین، ایمان افروز اور سادہ زندگی کا ذکر محمد اسد نے کیا ہے، اور جس کی بنا پر ۱۹۲۶ء میں انھوں نے اسلام قبول کیا، وہ اس سرزمین میں اب نایاب نہیں تو کمیاب ضرور ہے۔ مگر حقیقت واقعہ کے اعتبار سے اس زندگی میں آج بھی اتنی ہی کشش ہے،

اس کتاب کے پڑھنے سے یہ افسوس ناک صورت حال بھی سامنے آتی ہے۔ کہ ذرائع و وسائل اور نشر و اشاعت کی تمام وسعتوں اور آسانیوں کے باوجود مغربی ممالک کے باشندے اسلام کے بارے میں اب بھی صلیبی زمانہ کی اسی پرانی غلط فہمی میں مبتلا ہیں، لیوپولڈ نے اپنے ذاتی مطالعہ کی بنا پر اس غلط فہمی کو بڑے اچھے علمی اور نفسیاتی انداز میں دور کرنے کی کوشش کی ہے، مگر اب بھی ایسے لٹریچر کی شدید ضرورت ہے، اس کتاب کا مطالعہ ہر طبقہ و خیال کے لوگوں خصوصاً دعوت دین کا کام کرنے والے افراد اور جماعتوں کے لئے بیحد مفید ہے، ان کو اسے اپنے دعوتی لٹریچر میں شامل کرلینا چاہئے۔

مجلس تحقیقات و نشریات اسلام کا مقالات سیرت کے بعد دوسرا قابل ستائش اور مفید کارنامہ ہے، اس سے اردو ادب اور اسلام کے دعوتی لٹریچر میں ایک عمدہ اضافہ ہوا ہے، کتاب کا ترجمہ دار العلوم ندوۃ العلماء کے ایک لائق استاد مولانا محمد الحسنی ندوی نے کیا، ترجمہ ہر اعتبار سے عمدہ ہے،

اردو ترجمہ تاریخ ابن خلدون از ڈاکٹر عنایت اللہ، صفحات ۴۴۴، کتابت و طباعت عمدہ، پتہ ہندوستان میں: نظامی بک ایجنسی بدایوں، اور پاکستان میں: محمد شمس الدین تاجر کتب، چوک مینا بازار، انار کلی، لاہور۔ قیمت دس روپیہ عـــہ

عربی تاریخوں میں تاریخ ابن خلدون (۸۰۸ھ) کو ایک خاص مقام حاصل ہے، اس نے واقعات کے اسباب و علل کے بیان اور ان کے اخذ و ترک میں بڑی احتیاط اور فکر و بصیرت سے کام لیا ہے، پھر کتاب کی ترتیب بھی دوسرے مورخین سے مختلف اور زیادہ مفید ہے، اس کتاب کا ترجمہ تقریباً دنیا کی تمام معروف زبانوں میں ہو چکا ہے، جس کی تفصیل مترجم نے شروع کتاب میں دے دی ہے، اردو میں بھی اس تاریخی دستاویز کا ترجمہ آج سے ساٹھ ستر برس حکیم احمد حسین صاحب الہ آبادی نے کیا تھا، جس کا پہلا حصہ ۱۸۹۵ء میں اور چودھواں حصہ ۱۹۰۳ء میں طبع ہوا، حکیم صاحب موصوف نے اپنے ذاتی شوق کی بنا پر اس کا ترجمہ کیا اور اس کو اپنی ہی محنت سے چھپوایا، ان کی محنت و مشقت اپنی جگہ انتہائی قابل قدر ہے، مگر اس ترجمہ میں بہت سی خامیاں تھیں، اس لیے مشہور فاضل ڈاکٹر عنایت اللہ صاحب نے دوبارہ اس کا ترجمہ کیا ہے، یہ اس ترجمہ کا پہلا حصہ ہے جو عرب قبل اسلام اور عہد رسالت پر مشتمل ہے، کتاب کے شروع میں ڈاکٹر صاحب نے ۷۶ صفحات کا ایک مبسوط مقدمہ بھی لکھا ہے جس کے تین حصے ہیں، ایک حصہ میں انھوں نے تاریخ اسلام کی اہمیت اور تاریخ نویسی کے اصول پر روشنی ڈالی ہے۔ دوسرے حصہ میں معروف مورخین کے حالات زندگی لکھے ہیں، اور تیسرے حصہ میں خود صاحب کتاب ابن خلدون کی زندگی اور اس کے علمی کاموں کی تفصیل کی ہے، اس میں انھوں نے جا بجا حواشی کا اضافہ بھی کیا ہے، اور متعدد تاریخی نقشے بھی کتاب میں شامل کر دیئے ہیں، کتاب کے ترجمہ کی خوبی کے لیے فاضل مترجم کا نام خود ضمانت ہے، یہ ترجمہ کرکے انھوں نے ایک بڑی مفید علمی خدمت انجام دی ہے،

خدائی وعدہ ڈاکٹر طٰہٰ حسین، ترجمہ معراج محمد بارق صفحات ۲۰۰ کتابت و طباعت عمدہ

مع گردپوش، ناشر نور محمد کارخانہ تجارت آرام باغ کراچی قیمت ـــــہ

تذکرہ، ادب اور تاریخ پر ڈاکٹر طٰہٰ حسین کی نظر بڑی گہری اور وسیع ہے، اس موضوع پر انھوں نے متعدد کتابیں لکھی ہیں، عربی ادب تو وہ گویا کھیلتے ہیں۔ ان کی اہم کتابوں میں ایک کتاب "الوعد الحق" بھی ہے، زیرِ تبصرہ کتاب اسی کا اردو ترجمہ ہے۔ یہ ادب بھی ہے، اور تذکرہ و سیرت بھی، تذکرہ کے لحاظ سے تو اس کا کوئی مقام نہیں ہے۔ مگر ادب کے لحاظ سے اس کے بارے میں دو رائیں نہیں ہو سکتیں، اس میں یہ دکھایا گیا ہے کہ خدا نے اپنے بندوں سے نصرت و حمایت کا جو وعدہ کیا ہے، کس طرح سے وہ اسے پورا کرتا ہے۔ اور اس کے مصداق کون سے بندے ہوتے ہیں، انھوں نے چند غلام اور بے یار و مددگار صحابہ حضرت صہیب رومی حضرت بلال حبشی حضرت عمار بن یاسر وغیرہ کی زندگی سے اس کی مثال پیش کی ہے۔ یہ صحابہ غلام تھے مظلوم تھے، ان کا کوئی ناصر اور مددگار نہ تھا، خدا نے اسلام کے طفیل میں ان کو آزاد کرایا، معاشرہ میں ان کو بلند مقام ملا اور پھر یہی لوگ کہیں کے گورنر ہوئے اور کہیں کے امیر و قاضی بنے۔ اور کسی فوج کے کمانڈر ہوئے۔ خود ان کی زندگی کے واقعات ہی بڑے پر اثر اور رقت انگیز ہیں، جن کو طٰہٰ حسین کے قلم نے اور زیادہ موثر اور پرسوز بنا دیا ہے۔ ترجمہ بھی اصل کتاب کی خصوصیات کا بڑی حد تک حامل ہے۔ لیکن طٰہٰ حسین کی تذکرہ کی عام کتابوں کی طرح اس میں بھی فاطمیت کا عیب نظر آتا ہے۔ چنانچہ حضرت عبد اللہ بن مسعود اور حضرت عثمان کے اختلافات اور حضرت عثمانؓ اور حضرت عمارؓ اور حضرت علیؓ وغیرہ کے بارے میں انھوں نے ۳۲۷۔ ۳۲۹۔ ۳۳۰ وغیرہ پر جو کچھ لکھا ہے، وہ سب روایتیں فاطمیت کے اثرات کا کھلا ہوا ثبوت ہیں دار المصنفین کی کتابوں میں ان تمام روایتوں کے بارے میں گفتگو کی جا چکی ہے۔ مترجم صاحب کو اس کے بارے میں فٹ نوٹ ضرور دینا چاہئے تھا، ان خامیوں کو نظر انداز کر کے کتاب ہر خاص و عام کے مطالعہ کے لائق ہے۔

ذہن و انقلاب | از حسن شہیر کتاب و طباعت مع گردہ پوش عمدہ ناشر فیروز اشرف کملا نہرو روڈ۔ الہ آباد قیمت ـــــہ

۲۴۲ صفحے کے اس مجموعہ میں حسن شہیر صاحب نے نظریاتی تنقیدوں کے مختلف گوشوں پر بحث کی ہے، وہ ادب کے ذریعہ ایک ایسا ذہنی و سماجی انقلاب پیدا کرنا چاہتے ہیں، جس کا کوئی رشتہ اور رابطہ تصورات سے نہ ملتا ہو، اس انقلاب کی راہ میں خدا، مذہب اور اخلاقی قدریں حائل ہوتی ہیں، اس لیے انھوں نے بڑے فلسفیانہ اور اپنے مخصوص پیچیدہ انداز میں ان سب پر ضرب لگائی ہے، اس انقلاب کا باوا آدم مارکس ہے اس لیے اس کی خدمات کو سراہتے ہوئے لکھتے ہیں "کارل مارکس نیز اینگلس کے تاریخی شعور نے زندگی کی جدلیاتی نقل و حرکت کو مابعد الطبیعیات کے دائرہ سے باہر نکالا" اس لئے وہ ادیبوں کو مشورہ دیتے ہیں کہ "ان امور کو ذہن میں رکھتے ہوئے کیا اب ادیبوں، اور دانشوروں کو ذہن کی ترقی کے لیے نیا ماحول نہیں بنانا ہے، اور ادب و معاشرہ کے رشتوں کو پھر سے استوار نہیں کرنا ہے" یہ کہنا یا سمجھنا کہ جدلیاتی فلسفہ کی قدروں کا سہارا لئے بغیر کوئی صحت مند ادب پیدا نہیں ہو سکتا یہ ترقی پسندی اور ذہن کی بالغ نظری نہیں بلکہ کوتاہ نظری ہے یہی وجہ ہے کہ تیس سال کی محنت شاقہ کے بعد بھی یہ لوگ کوئی زندہ رہنے والا ادب نہ پیدا کر سکے،

ہمارے نغمے حصہ اول و دوم } مرتبہ افضل حسین صاحب، مکتبہ جماعت اسلامی، ہند قیمت: اول ۶ر دوم ۶ر

ہمارے نغمے میں بچوں کے لیے سادہ اور آسان نظموں کا انتخاب پیش کیا گیا ہے، اس میں تقریباً ۴۰ سے زائد قدیم و جدید شعرا کی نظمیں ہیں، یہ انتخاب جناب افضل حسین صاحب نے کیا ہے، انتخاب میں بچوں کے معیار اور ان کی نفسیات کا پورا پورا لحاظ رکھا گیا ہے۔ اگر یہ نظمیں بچوں میں عام کردی جائیں تو بچوں کے ذہن کو فلمی گانوں کے برے اثرات سے کافی حد تک بچایا جا سکتا ہے۔

'م، ج'

[illegible]

[illegible]

[illegible] ء [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] ء [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] ء [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] ء [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

رجسٹرڈ نمبر ۵۲۰۱ے جون ۶۱

معارف

مجلس دار المصنفین کا ماہوار علمی رسالہ

مرتبہ

شاہ معین الدین احمد ندوی

قیمت آٹھ روپئے سالانہ

دفتر دار المصنفین اعظم گڈھ

جلد ۸۷ - ماہ ذی الحجہ ۱۳۸۰ھ مطابق ماہ جون ۱۹۶۱ء - عدد ۶

مضامین

مقالات

شذرات

افسوس ہے کہ حکیم الشعراء سید احمد حسین امجد حیدرآبادی نے بھی اس جہانِ فانی کو الوداع کہا، ا وفات محض دنیائے شاعری کا نہیں بلکہ دنیائے دل کا حادثہ ہے۔ وہ تنہا شاعر ہی نہیں اس سے زیادہ حکیم اور صاحبِ دل صوفی تھے، اردو کے نامور شاعروں سے آج بھی ہندوستان خالی نہیں، مگر امجد اپنی رنگ یگانہ تھے، ان کے کلام میں طور کی تجلی اور وادی ایمن کے شراروں کا عکس ہے، خصوصاً رباعی گوئی میں اس میں ان کا جواب نہ تھا، انکی رباعیات حکمت و بصیرت کا دفتر ہیں، وہ صحیح معنوں میں اس دور کے سرمد او ابو سعید ابو الخیر تھے، ان کی ذات پر بظاہر عارفانہ شاعری کا خاتمہ نظر آتا ہے،

انھوں نے فطرۃً بھی حکیمانہ نظر اور درد آشنا دل پایا تھا، اور انکو حوادث بھی ایسے پیش آئے جنھوں نے انکو سراپا سوز اور حقیقت نگر بنا دیا، وہ نثر بھی بڑی سادہ، سلیس، بے تکلف اور موثر و دلنشین لکھتے تھے، چھوٹے چھوٹے سادہ بلیغ فقروں میں بڑی حکیمانہ اور سبق آموز باتیں کہہ جاتے تھے، انکی نظم و نثر کی تصانیف کی تعداد ایک درجن سے زیادہ ہوگی، دار المصنفین سے ان کے دیرینہ تعلقات تھے، حضرت سید صاحب رحمۃ اللہ علیہ ان کے اور انکے کلام کے بڑے قدردان تھے، حکیم الشعراء لقب ان کو انہی نے دیا تھا، ایک مرتبہ امجد مرحوم دار المصنفین بھی آئے تھے انکی سادہ مگر پرتاثیر شخصیت ابتک نگاہ میں ہے، ایک زمانہ میں ان کا کلام معارف میں بکثرت چھپتا تھا، مگر ادھر عرصہ سے وہ ان چیزوں سے اسقدر مستغنی اور بے نیاز ہو گئے تھے کہ اپنا کلام رسالوں میں بھیجنا چھوڑ دیا تھا، افسوس ہے کہ شاخِ طوبیٰ کا یہ بلبلِ خوشنوا ہمیشہ کے لیے خاموش ہو گیا۔ اللھم اغفر لہ وارحمہ۔

ہندوستان کے مسلمانوں کو آج جن حالات کا سامنا ہے وہ تاریخ کا کوئی نیا واقعہ نہیں، انقلابِ حکومت کے بعد کم و بیش سبھی قوموں کو ان حالات سے گذرنا پڑتا ہے، خود مسلمانوں پر ایسے نازک اوقات بارہا آچکے ہیں مگر جن قوموں میں زندگی کی صلاحیت باقی ہوتی ہے وہ ہمت و ہوشمندی کے ساتھ مخالف حالات کا مقابلہ کرکے ان پر غالب آجاتی ہیں، ورنہ احساس کمتری اور خوف و ہراس کا شکار ہوکر اپنا انفرادی، قومی وجود ختم کر دیتی ہیں، اس لیے ہندوستان میں مسلمانوں کا قومی وجود اور انکی باعزت زندگی بڑی حد تک خود انکی صلاحیت پر موقوف ہے،

~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~

اس میں شبہہ نہیں کہ اقلیت کے حقوق کی حفاظت اور اسکی آبرومندانہ زندگی کی ذمہ داری زیادہ تر حکومت اور اکثریت پر ہوتی ہے، مگر خود اقلیت بھی اس ذمہ داری سے بری نہیں ہوتی، جن قوموں میں زندگی کی صلاحیت ہوتی ہے ان کو کوئی طاقت مٹا نہیں سکتی، اصل نقصان خود اپنی کمزوریوں سے پہنچتا ہے مگر مسلمان دوسروں کے شکوے شکایت کے ایسے عادی ہوگئے ہیں کہ خود اپنی کمزوریوں پر انکی نظر نہیں جاتی، ان میں ان اجتماعی اوصاف کی بڑی کمی ہے جو قوموں کی زندگی کے لیے ضروری ہیں، ان مسلمانوں میں جو حکومت پر اثرانداز ہوسکتے ہیں کتنے ایسے ہیں جو قومی و ملی مفاد پر ذاتی مفاد کو قربان کرسکتے ہوں، جن مسلمانوں کو اپنی قوم کی نمایندگی کے طفیل میں وزارت کے عہدوں پارلیمنٹ، اسمبلیوں اور کونسلوں کی ممبری کا اعزاز حاصل ہے ان میں سے کتنوں کو مسلمانوں کی وکالت اور ترجمانی کی توفیق ہوتی ہے، ان کو اپنے عہدوں اور اعزاز کے تحفظ کی فکر ہی سے فرصت نہیں ملتی، چنانچہ مستثنیٰ مثالوں کے علاوہ مسلمانوں کے مشکلات و مصائب پر ان کی زبان سے کبھی ایک لفظ نہیں نکلتا جب کبھی بولتے بھی ہیں تو الٹے مسلمانوں کو اخلاق عالیہ کا درس دیتے اور صبر و تحمل کی تلقین کرتے ہیں، بلکہ اگر کچھ باہمت مسلمانوں کی حمایت میں آواز بلند کرتے ہیں تو ان کو فرقہ پرستی کی آڑ لیکر دبانیکی کوشش کرتے ہیں کہ خود انکی قوم پروری اور وفاداری پر حرف نہ آئے اور حکومت کے فوائد سے محروم نہ ہونا پڑے، ان سے کہیں بہتر اکثریت کے وہ منصف مزاج افراد ہیں جن کو اظہار حق میں تامل نہیں ہوتا۔

~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~

یہ صحیح ہے کہ فرقہ پروری کا جواب فرقہ پروری نہیں ہے، اور مسلمانوں کو جوش و جذبات کے بجائے گوش و ہوش اور حلم و تدبر سے کام لینے کی ضرورت ہو لیکن اسکے یہ معنی نہیں کہ مسلمانوں کی حق تلفی اور ان پر ظلم و زیادتی کے خلاف آواز بلند نہ کیجائے، اور ان کے جائز حقوق کا مطالبہ نہ کیا جائے، مظلوم کی حمایت میں آواز بلند کرنا اور حق کے لیے لڑنا فرقہ پرستی نہیں، بلکہ جمہوریت کی خدمت ہی، اگر مسلمانوں کے نمایندوں میں اتنی جرأت پیدا ہو جائے تو حکومت انکے ساتھ انصاف کرنے پر مجبور ہوگی، مگر ان سے اس کی امید رکھنا عبث ہے ان حالات میں جمعیۃ العلماء کی یہ جرأت قابل تعریف ہے کہ وہ مسلمانوں کی شکایتوں کے ازالہ اور انکے جائز حقوق کی حفاظت کے لیے کنونشن منعقد کر رہی ہے، یہ کنونشن کتنا ہی محدود سہی پھر بھی غنیمت ہے اس کے کچھ نہ کچھ نتائج ضرور نکلیں گے، کم سے کم حکومت کے کانوں تک مسلمانوں کی ایک اجتماعی آواز تو پہنچ جائیگی، اس قسم کا کنونشن فرقہ پروری نہیں بلکہ حکومت اور جمہوریت اور سیکولرزم کی بہت بڑی خدمت ہے۔

ہندوستان کے مسلمانوں کا قدم قوم پروری اور ملک و وطن کی خدمت میں کسی سے پیچھے نہیں رہا، انھوں نے اس زمانہ میں ہندوستان کی آزادی کا علم بلند کیا جب دوسری قوموں کے کان بھی اس آواز سے نا آشنا تھے، پہلی جنگ آزادی کے ہیرو وہی تھے، اس جنگ میں سب سے زیادہ قربانیاں انہی کی ہیں اور انہی کو سب سے زیادہ خمیازہ بھگتنا پڑا، اس کے بعد جنگ آزادی کے کسی دور میں بھی وہ کسی سے پیچھے نہیں رہے، ہندوستان کی تقسیم سے ان کی یہ قربانیاں فراموش نہیں کیجا سکتیں جبکہ اس کی ذمہ داری اکثریت اور خود کانگریس پر بھی ہے، مسلمانوں نے ہندوستان کو اپنے خون جگر سے سینچ کر بنایا اور سنوارا ہے، اس لیے اس سے ان کی محبت فطری ہے، اس کے لیے کسی سرٹیفکٹ کی ضرورت نہیں لیکن وہ ملک و وطن کے وفادار ہیں، غلط اندیش اور غلط کار جماعتوں اور پارٹیوں کے نہیں۔

مقالات

شیخ احمد سرہندیؒ
(مجدّد الف ثانی)

از

جناب پروفیسر محمد مسعود احمد صاحب ایم اے حیدرآباد سندھ

وہ ہند میں سرمایۂ ملت کا نگہباں
اللہ نے بروقت کیا جس کو خبردار

بقول مولانا ابوالکلام آزاد مرحوم (م ۱۹۵۸ء)

"حضرت مجدد رحمۃ اللہ علیہ کا وجود گرامی بھی من جملہ ان اکابر امت کے ہے جن کی تعظیم و توقیر تو حسن اعتقاد کی بنا پر بہت کیجاتی ہے لیکن ان کی زندگی کے اصل کارناموں پر پردے پڑ گئے ہیں۔"

(ابوالکلام آزاد تذکرہ: مطبوعہ لاہور، ص ۲۵۴)

آزاد نے شیخ مجددؒ (م ۱۰۳۴ھ) کی زندگی کے کارناموں کے اخفا و اضمار پر اظہار افسوس کیا ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ ان کی پوری زندگی ایک عظیم الشان کارنامہ ہے

علامہ سید سلیمان ندویؒ (م ۱۹۵۳ء) نے خطبات مدراس میں لکھا ہے کہ

" بہتر سے بہتر فلسفہ، عمدہ سے عمدہ تعلیم، اچھی سے اچھی ہدایت زندگی نہیں پاسکتی اور کامیابت نہیں

ہو سکتی اگر اس کے پیچھے کوئی ایسی شخصیت اس کی حامل اور عامل ہو کر قائم نہیں ہے جو ہماری توجہ محبت اور عظمت کا مرکز ہو۔" (سید سلیمان ندوی: خطبات مدراس، مطبوعہ کراچی ۱۳۷۱ھ/۱۹۵۲ء ص ۲۵)

علامہ اقبال نے ایسی ہی شخصیت کے متعلق کہا ہے ؎

اس کے نفس گرم کی تاثیر ہے ایسی ۔۔۔ ہو جاتی ہے خاک چمنستاں شرر آمیز

ہندوستان میں ایسی ہستی حضرت مجدد الف ثانی سرہندی کی تھی، جو علوم نبوت کی حامل اور اس کا پیکر تھی، اور جس کے نفس گرم کی تاثیر سے چمنستان ہند کی خاک شرربار بن گئی اور دین کا بجھا ہوا چراغ ایک مرتبہ پھر روشن ہو گیا اور اپنی نورانی شعاعوں سے بدعات و اوہام کی تاریکی دور کر کے سنت کے نور سے ارض ہند کو منور کر دیا۔ آیندہ سطور میں اس روشنی کی ایک جھلک دکھانا ہے۔

خاندانِ شیخ مجددؒ | شیخ مجدد کے خلیفہ خواجہ محمد ہاشم کشمی نے زبدۃ المقامات (۱۰۳۷ھ/۱۶۲۷-۸ء) میں شیخ مجددؒ کا شجرۂ نسب اس طرح لکھا ہے :-

"شیخ احمد بن شیخ عبدالاحد بن شیخ زین العابدین بن شیخ عبد الحی بن شیخ محمد بن شیخ حبیب اللہ بن شیخ امام رفیع الدین بن شیخ نصیرالدین بن شیخ سلیمان بن شیخ یوسف بن شیخ اسحٰق بن شیخ عبداللہ بن شیخ شعیب بن شیخ احمد بن شیخ یوسف بن شیخ شہاب الدین فرخ شاہ کابلی بن شیخ نصیرالدین بن شیخ محمود بن شیخ سلیمان بن شیخ مسعود بن شیخ عبداللہ (واعظ الاصغر) بن شیخ عبداللہ (واعظ الاکبر) بن شیخ ابوالفتح بن شیخ اسحاق بن شیخ ابراہیم بن شیخ ناصر بن حضرت عبداللہ بن حضرت عمر الخطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین۔"[۱]

(محمد ہاشم کشمی: زبدۃ المقامات، مطبوعہ کانپور ۱۳۰۷ھ/۱۸۹۰ء ص ۸۸-۸۹)

شاہ محمد فضل اللہ (م ۱۲۴۱ھ)، عمدۃ المقامات (۱۲۳۳ھ) میں تحریر فرماتے ہیں کہ:

---

[۱] محمد احسان اللہ عباسی نے "جواہر معصومیہ" کے حوالے سے یہاں سلسلہ اس طرح شروع کیا ہے، "شیخ عبداللہ بن شیخ عمر بن شیخ حفص بن شیخ عاصم بن حضرت عبداللہ بن حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہم"
مجدد الف ثانی ۔ مطبوعہ رام پور ۱۳۴۲ھ/۱۹۲۳ء ص ۴۰)

شیخ مجدد کے چودھویں جد شیخ سلطان شہاب الدین المعروف بہ فرخ شاہ کابلی والی کابل تھے،
آپ نے کئی بار ہندوستان پر لشکر کشی کی، کفار سے جہاد کیا، بتوں کا قلع قمع کیا اور اسلام کی ترویج و اشاعت
کی، بار ہا بکثرت مال غنیمت لے کر فتح و نصرت کے ساتھ ہندوستان سے لوٹے، آخر میں ترک سلطنت کر کے
فقر اختیار کر لیا اور سلسلۂ چشتیہ میں بیعت ہو گئے، کوہستان کابل میں سکونت اختیار کی، مخلوق کو اپنے روحانی
فیوض و برکات سے مستفیض فرماتے رہے اور یہیں انتقال فرمایا، شیخ ضیاء الحق علیہ الرحمہ نے یہاں خانقاہ
اور مسجد تعمیر ائی ہے، آج کل یہ موضع درۂ فرخ شاہ کے نام مشہور ہے۔

(محمد فضل اللہ: عمدۃ المقامات مطبوعہ لاہور ۱۳۵۵ھ ص ۹۹)

شیخ مجدد کے پانچویں جد شیخ امام رفیع الدین، حضرت جلال الدین بخاری کے مرید اور خلیفہ تھے،
اپنے مرشد کے ہمراہ ہندوستان تشریف لائے، جب یہ دونوں بزرگ موضع سرائس پہنچے جو سرہند سے
پانچ چھ کوس ہے، تو وہاں کے باشندوں نے درخواست کی کہ جب آپ دہلی رونق افروز ہوں تو سلطان فیروز شاہ
(مرید جلال الدین بخاری) سے فرمادیں کہ سرائس سے سامانہ آنے والوں کے لیے راستہ پر خطر ہے، کیونکہ جنگل
میں وحشی درندے ہیں اس لیے ان دونوں موضعوں کے درمیان ایک شہر آباد کر دیا جائے، تاکہ جو لوگ
سامانہ سے الیہ جمع کرانے سرائس آنا چاہیں تو ان کو تکلیف نہ ہو، دہلی پہنچکر حضرت جلال الدین بخاری
نے سلطان فیروز شاہ سے سرائس والوں کی سفارش کر دی، چنانچہ سلطان نے شیخ امام رفیع الدین کے برادر کلاں
خواجہ فتح اللہ کو حکم دیا کہ وہ اس مقام پر جا کر شہر آباد کریں، چنانچہ موصوف دو ہزار سوار لے کر یہاں پہنچے
اور قلعہ کی تعمیر شروع کر دی لیکن یہ عجیب واقعہ پیش آیا کہ ایک دن میں قلعہ جتنا تعمیر ہوتا دوسرے دن
وہ سب منہدم پایا جاتا، حضرت جلال الدین بخاری کو جب اس واقعہ کا علم ہوا تو انھوں نے امام رفیع الدین
کو نام لکھا کہ وہ جا کر خود قلعہ کی بنیاد رکھیں اور شہر میں آباد ہوں، چنانچہ آپ نے قلعہ تعمیر کیا اور یہیں متوطن
ہو گئے، یہ قلعہ پہلے موجودہ شہر سے دور تھا، اب آبادی کی وجہ سے شہر کے اندر آگیا ہے، اس شہر کو سہرند کہا جاتا تھا،

جس کے معنی "بیشۂ شیر" (کچھار) کے ہیں، امتداد زمانہ کی وجہ سے سہرند، سرہند ہوگیا، شیخ مجددؒ کی ولادت باسعادت اسی شہر میں ہوئی۔" (محمد ہاشم کشمی: زبدۃ المقامات، مطبوعہ کانپور ۱۳۰۷ھ/۱۸۹۰ء ص ۸۹-۹۱)

شیخ مجدد کے والد بزرگوار شیخ عبد الاحد (م ۱۰۰۷ھ/۱۵۹۸ء) اپنے زمانہ کے عارفان کامل میں تھے، تحصیل علم کے دوران ہی شیخ طریقت کی طلب میں شیخ عبد القدوس گنگوہیؒ (م ۹۴۴ھ/۱۵۳۷ء) کی خدمت میں پہنچے، اور استفادہ کیا، مگر شیخ موصوف نے تحصیل علم کی تلقین فرمائی، چنانچہ آپ فارغ ہوکر دوبارہ حاضر ہوئے تو شیخ ممدوح کا وصال ہوچکا تھا، اس لیے ان کے خلف شیخ رکن الدین (م ۹۸۳ھ/۱۵۷۵ء) نے آپ کی روحانی تربیت کی اور قادریہ و چشتیہ سلسلوں کا خرقۂ خلافت عنایت فرمایا، اسی کے ساتھ ایک اجازت نامہ (۹۶۹ھ) مرحمت فرمایا۔

"شیخ عبد الاحد تمام علوم میں مہارت رکھتے تھے اور جملہ کتب معقول و منقول بڑی صحت اور تحقیق کے ساتھ طلبہ کو پڑھایا کرتے تھے، فقہ اور اصول فقہ میں آپ کو خاص ملکہ حاصل تھا، اس کے ساتھ ساتھ طالبین حق کو علوم باطنی سے بھی بہرہ مند کیا کرتے تھے۔" (پروفیسر فرمان علی: حیات مجدد، مطبوعہ لاہور ۱۹۵۸ء ص ۱)

ولادت شیخ مجددؒ | شیخ احمد سرہندی مجدد الف ثانی علیہ الرحمہ کی ولادت باسعادت ۹۷۱ھ/۱۵۶۴ء میں سرہند میں ہوئی، خواجہ محمد ہاشم کشمی تحریر فرماتے ہیں،

"طلوع این آفتاب ولایت بدانچہ از تقریر شریف حضرت ایشان کہ بتعیین می فرمودند نیز این بندہ از بعضے معمران اقربائے ایشان شنودہ، چون ولادت پر بزرگوار ایشان در صدود سنہ احدی و سبعین و تسعمائۃ (۹۷۱ھ) وقوع یافتہ کہ "خاشع" بیان آن سال سعادت قرین نماید و این در بلدۂ شریفہ سرہند بودہ۔"

(محمد ہاشم کشمی: زبدۃ المقامات، مطبوعہ کانپور، ص ۱۲۷)

ڈاکٹر عنایت اللہ صاحب نے بھی انسائیکلوپیڈیا آف اسلام میں یہی سنہ تحریر کیا ہے، وہ لکھتے ہیں:

"آپ ۹۷۱ھ / ۱۵۶۴ء میں سرہند (ریاست پٹیالہ مشرقی پنجاب) میں پیدا ہوئے۔"

(انسائیکلوپیڈیا آف اسلام نیا اڈیشن جلد اول ص ۲۹۷)

سی، اے، اسٹوری (C. A. Storey) نے بھی یہی سنہ لکھا ہے،

"امام ربانی، محبوب سبحانی، مجدد الف ثانی ۹۷۱ھ / ۱۵۶۳-۴ء میں سرہند میں پیدا ہوئے۔"

(اسٹوری دی پرشین لٹریچر جلد اول حصہ دوم ص ۹۸۸)

تعلیم و تعلّم | شیخ مجددؒ نے قرآن پاک حفظ کرنے کے بعد اپنے والد بزرگوار شیخ عبد الاحد (م ۱۰۰۷ھ / ۱۵۹۸ء) سے علوم معقول و منقول کی تحصیل کی، خواجہ محمد ہاشم اور ان کے علاوہ دیگر سوانح نگاروں نے یہی لکھا ہے کہ شیخ مجددؒ نے ابتدائے عمر میں قرآن پاک حفظ کر لیا تھا، مگر خود شیخ مجددؒ کے مکتوب سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ حفظ قرآن کی دولت قلعۂ گوالیار میں نظربندی (۱۰۲۸ھ / ۱۶۱۹ء تا ۱۰۲۹ھ / ۱۶۲۰ء) کے دوران میں حاصل ہوئی، شیخ مجددؒ اپنے صاحبزادگان خواجہ محمد سعیدؒ (م ۱۰۷۱ھ / ۱۶۶۰ء) اور خواجہ محمد معصوم (م ۱۰۷۹ھ / ۱۶۶۸ء) کے نام ایک مکتوب میں تحریر فرماتے ہیں:-

...... دیگر ختم قرآن را تا سورہ عنکبوت رسانیدہ ام۔ شب کہ از ان مجلس فنا (ہی) برگشتہ می آیم بہ تراویح اشتغال می یابم این دولت عظمیٰ حفظ درین فترات بہ عین جمعیت بود حاصل گشت۔ الحمد للہ اولاً و آخراً۔" (مکتوبات شریف دفتر سوم "معرفت الحقائق" (۱۰۳۲ھ / ۱۶۲۲ء) مرتبہ خواجہ ہاشم کشمیؒ، مکتوب نمبر ۳۴) مطبوعہ امرتسر ۱۳۳۳ھ

حفظ قرآن کے بعد والد ماجد سے تحصیل علم شروع کی اور بیشتر تعلیم انہی سے حاصل کی، بعض علماء عصر سے بھی استفادہ کیا، کتب حدیث کی سند حضرت شیخ یعقوب کشمیری سے حاصل کی اور اس زمانے میں ایک مقدس عالم حضرت قاضی بہلول بدخشانی تھے، ان سے حسب ذیل کتب کا درس لیا اور سند حاصل کی۔ امام واحدی کی تفسیر بسیط[۱]، تفسیر وسیط[۲]، اسباب النزول[۳]، قاضی بیضاوی[۴] کی تفسیر اور دوسری تصنیفات

مثلاً منہاج الوصول، الغایۃ القصویٰ وغیرہ اور امام بخاری کی صحیح اور دوسری تالیفات مثلاً ثلاثیات وادب المفرد، افعال العباد اور تاریخ وغیرہ الگ، مشکوٰۃ المصابیح، شمائل ترمذی، جامع صغیر للسیوطی اور قصیدہ بردہ وغیرہ۔ مولانا کمال کشمیری سے عضدی پڑھی تھی، غرضیکہ ہر علم وفن کو اس کے مشہور اور مستند اساتذہ سے حاصل کیا۔ (تذکرہ مجدد الف ثانی مرتبہ محمد منظور نعمانی مطبوعہ لکھنؤ ص ۲۴۴-۵)

(زبدۃ المقامات، مؤلفہ محمد ہاشم کشمی، مطبوعہ کانپور ۱۳۰۷ھ / ۱۸۹۰ء ص ۱۲۸)

سفر اکبرآباد تحصیل علم سے فراغت کے بعد حضرت مجدد اکبرآباد تشریف لے گئے، اور درس و تدریس کا سلسلہ شروع کیا، آپ کے حلقۂ درس میں فضلائے عصر بھی شریک ہوتے تھے، اس زمانے میں اکبر (م ۱۰۱۴ھ / ۱۶۰۵ء) تخت ہند پر متمکن تھا، اور پایۂ تخت ہونے کی وجہ سے اکبرآباد علمی مرکز بنا ہوا تھا،

اسی زمانے میں ابو الفضل (م ۱۰۱۱ھ / ۱۶۰۲ء) اور ان کے بھائی ابو الفیض فیضی (م ۱۰۰۴ھ / ۱۵۹۵ء) سے شیخ مجددؒ کے مراسم ہوئے، یہ دونوں بھائی شیخ مجدد کا احترام کرتے تھے، خواجہ محمد ہاشم کشمی بیان کرتے ہیں کہ مجھ سے ابو الفضل کے ایک شاگرد نے کہا کہ استاد گرامی اپنے کسی دوست کو خط لکھ رہے تھے، اثنائے تحریر میں جب تمہارے شیخ کا ذکر آیا تو تعریف و توصیف میں بہت سے القاب لکھے، شیخ مجددؒ دونوں بھائیوں کے یہاں اکثر جایا کرتے تھے، ایک مرتبہ فیضی کے یہاں تشریف لے گئے تو وہ تفسیر سواطع الالہام (۱۰۰۲ھ) لکھنے میں مصروف تھے، اچانک آپ کی تشریف آوری کا علم ہوا تو کہا:

خوب رسیدید، موضعے از تعبیر پیش آمدہ کہ آں را بہ حروف غیر معجمہ تاویل و تفسیر نمودن

متعسر شدہ، من دماغ بسیار سوختم اما عبارت دل خواہ بہ دست نیامدہ" (خواجہ

محمد ہاشم کشمی: زبدۃ المقامات، مطبوعہ کانپور ۱۳۰۷ھ / ۱۸۹۰ء ص ۱۳۲)

شیخ مجددؒ اسی وقت کمال بلاغت کے ساتھ قلم برداشتہ ایک صفحہ لکھ دیا جس کو دیکھ کر فیضی حیران ہو گئے،

(محمد ہاشم کشمی، زبدۃ المقامات، مطبوعہ کانپور ص ۱۳۲)

ابوالفضل سے شیخ مجددؒ کے تعلقات خوشگوارانہ نہ تھے، بلکہ غیرت مندانہ تھے، اس کا اندازہ اس ایک واقعہ سے لگایا جاسکتا ہے کہ ایک روز آپ ابوالفضل کے یہاں تشریف لے گئے، اتفاقاً اس نشست میں ابوالفضل نے فلاسفہ کی شروع تعریف شروع کی، شیخ مجددؒ کو ناگوار معلوم ہوا، آپ نے فلاسفہ کے رد میں امام غزالی علیہ الرحمہ (م ۵۰۵ھ / ۱۱۱۱ء) کا قول پیش کیا، اس پر ابوالفضل نے کہا:

"غزالی نامعقول گفت۔" (زبدۃ المقامات ص ۱۳۲)

شیخ مجددؒ کو یہ گستاخانہ بات کہاں برداشت ہوسکتی تھی، چنانچہ جو کچھ ہوا وہ خود ابوالفضل کے ایک شاگرد کی زبانی سنیے، خواجہ محمد ہاشم کشمی کا بیان ہے کہ

حضرت شیخ تو نیز از استماع این حرف	تھا کہ حضرت شیخ بھی ان کلمات کو سنکر
او متغیر شدہ از مجلس او برخاستند و وقت	متغیر ہوگئے اور اس کی مجلس سے اٹھ کر
برخاستن فرمودند" اگر ذوق صحبت ا	کھڑے ہوئے اٹھتے ہوئے فرمایا "اگر تو
اہل علم داری ازیں حرف ہائے دور از	علماء کی صحبت کا ذوق رکھتا ہے تو
ادب زبان باز دار" ـــــ و رفتند	اس قسم کی بے ادبانہ کلمات سے اپنی
وچند روز بہ مجلس او حاضر نہ شدند تا	زبان باز رکھ"۔ یہ کہکر آپ تشریف لے گئے
او خود کس فرستادہ و معذرت خواستہ	اور چند روز اسکی مجلس میں نہیں آئے حتیٰ کہ
طلب نمود (خواجہ محمد ہاشم کشمی: زبدۃ	ابوالفضل نے خود کسی کو بھیجکر معذرت خواہی کی
المقامات مطبوعہ کانپور ۱۳۰۷ھ / ۱۸۹۰ء ص ۱۳۰)	اور آپ کو بلوایا،

نکاح شیخ مجددؒ کو جب اکبرآباد میں ایک عرصہ گزر گیا تھا تو آپ کے والد ماجد شیخ عبد الاحد (م ۱۰۰۷ھ / ۱۵۹۸ء) بے تابانہ آپ کو لینے اکبرآباد تشریف لے گئے، سرہند جاتے ہوئے واپسی میں جب تھانیسر پہنچے تو وہاں کے رئیس شیخ سلطان نے جو اکبر کے خاص مقربین میں تھا، اپنی صاحبزادی

کے ساتھ شیخ مجددؒ کا عقد کرنا چاہا۔ آپ نے قبول فرمایا اور نکاح ہوگیا، اس کے بعد آپ والد ماجد کے ہمراہ سرہند تشریف لے آئے۔ (کمال الدین: روضۃ القیومیہ مطبوعہ لاہور، ص ۶۷-۶۸)

اکتساب باطنی شیخ مجددؒ نے ابتدا میں اپنے والد بزرگوار شیخ عبد الاحدؒ ہی سے روحانی فیض حاصل کیا، آپ نے چشتیہ سلسلے کا خرقۂ خلافت عطا کیا، شیخ مجددؒ خود تحریر فرماتے ہیں۔

این درویش را این نسبت فردیت از پدر بزرگوار خود حاصل شده بود و پدر بزرگوار او را از عزیزے (شیخ کمال کیتھلیؒ م ۹۸۱ھ/۱۵۷۳ء) که جذبهٔ قوی داشتند و به خوارق مشهور بودند به دست آمده بود و نیز این درویش را توفیق عبادت نافله خصوصاً ادائے صلوٰۃ نافله درست از پدر بزرگوار او را این سعادت از شیخ خود (شیخ عبدالقدوس م ۹۴۴ھ/۱۵۳۷ء) که در سلسلهٔ چشتیه بوده اند حاصل شده بود

(شیخ مجدد الف ثانی: مبدأ و معاد)

اس فقیر کو نسبت فردیت اپنے والد بزرگوار سے ملی ہے، والد بزرگوار نے اس کو ایک عزیز (شیخ کمال کیتھلیؒ م ۹۸۱ھ/۱۵۷۳ء) سے حاصل کیا تھا جو جذبۂ قوی رکھتے تھے، اور خوارق میں مشہور تھے، اس کے علاوہ اس فقیر کو عبادت نافلہ خصوصاً نماز نافلہ کی توفیق اپنے والد بزرگوار سے ملی ہے، اور انھوں نے یہ سعادت سلسلۂ چشتیہ کے ایک بزرگ (شیخ عبدالقدوس م ۹۴۴ھ/۱۵۳۷ء) سے حاصل کی تھی۔

شیخ کمال کیتھلیؒ (م ۹۸۱ھ/۱۵۷۳ء) نے شیخ مجددؒ کو ایام طفولیت میں توجہ خاص سے نوازا تھا اور نسبت قادریہ بخشی تھی، بعد میں خرقۂ خلافت اور اجازت بھی عطا فرمائی، اس واقعہ کی تفصیل خواجہ محمد ہاشم کشمیؒ نے یہ لکھی ہے:-

جب آپ پہلی مرتبہ خواجہ محمد باقی باللہؒ (م ۱۰۱۲ھ/۱۶۰۳ء) کی صحبت سے مستفیض ہوکر دہلی سے واپس

سرہند تشریف لائے تو ایک روز مریدین کے حلقہ میں مراقبہ فرما رہے تھے، اثنائے مراقبہ میں شاہ سکندرؒ (م ۱۰۲۳ھ/۱۶۱۴ء) نبیرہ شیخ کمال کیتھلیؒ (م ۹۸۱ھ/۱۵۸۲ء) تشریف لائے اور شیخ موصوف کا خرقہ آپ کے شانوں پر ڈال دیا، شیخ مجدد جب مراقبہ سے فارغ ہوئے تو اس کو زیب تن فرمایا، اور مکان کے اندر تشریف لے گئے، کچھ دیر کے بعد باہر تشریف لائے تو فرمایا :-

بعد از پوشیدن خرقۂ حضرت شاہ کمالؒ قضیہ عجیب روے دادہ "

(محمد ہاشم کشمی : زبدۃ المقامات مطبوعہ کانپور ۱۳۰۷ھ/۱۸۹۰ء ص ۱۳۵)

شیخ مجددؒ کو سلسلۂ نقشبندیہ میں خرقۂ خلافت خواجہ محمد باقی باللہؒ نے عطا فرمایا تھا، ان تینوں نسبتوں کا آپ اس طرح ذکر فرماتے ہیں :-

" ارادت من بہ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بہ وسائط کثیرہ است در طریقہ نقشبندیہ بست ویک واسطہ درمیان است، و در طریقہ قادریہ بست و پنج و در طریقہ چشتیہ بست وہفت " (مکتوبات شریف : دفتر سوم "معرفت الحقائق" (۱۰۳۲ھ/۱۶۲۲ء) مرتبہ محمد ہاشم کشمیؒ مطبوعہ امرتسر، ۱۳۳۳ھ، مکتوب نمبر ۸۷

تینوں سلسلوں میں شیخ مجددؒ کو سلسلۂ نقشبندیہ سے خاص لگاؤ تھا، اس لیے اس نسبت کے متعلق ذرا تفصیل سے عرض کیا جاتا ہے۔

سفر دہلی | شیخ مجددؒ (م ۱۰۳۴ھ/۱۶۲۴ء) اپنے والد بزرگوار شیخ عبدالاحدؒ کی حیات میں زیادہ تر سرہند ہی میں مقیم رہے، کچھ عرصہ کے لیے اکبرآباد تشریف لے گئے تھے، ۱۰۰۷ھ میں والد ماجد کا انتقال ہو گیا تو ۱۰۰۸ھ میں شیخ مجددؒ حج کے ارادے سے روانہ ہو گئے، اثنائے راہ میں جب دہلی پہنچے تو آپ کے محب خاص مولانا حسن کشمیری نے خواجہ محمد باقی باللہ (م ۱۰۱۲ھ/۱۶۰۳ء) سے ملاقات کی تحریک کی، چنانچہ انہیں کی تحریک سے آپ خواجہ موصوف کی خدمت بابرکت میں حاضر ہوئے، خواجہ باقی اللہؒ نے آپ

ی شفقت فرمائی اور فرمایا:۔

"... ہر چند ارادہ سفر مبارک در پیش دارید اما چند روزمی توان بہ فقرا صحبت داشت لا اقل اہے یا ہفتہ، چہ مانع است؟" (محمد ہاشم کشمی: زبدۃ المقامات۔ مطبوعہ کانپور ۱۳۰۷ھ/۱۸۹۰ء، ص ۱۳۹)

شیخ مجدد خواجہ محمد باقی باللہ (م ۱۰۱۲ھ/۱۶۰۳ء) کی خدمت میں دو تین ماہ رہے اور اس قلیل مدت میں وہ کچھ پالیا جو بہت سے طالبوں کو برسوں میں بھی نہیں ملتا تھا، شیخ مجدد کو پہلے ہی اس کا اندازہ ہو گیا تھا، چنانچہ آپ نے اپنے خلیفہ خواجہ محمد ہاشم کشمی سے فرمایا:

"ازاں روز کہ در خدمت علیہ حضرت خواجہ قدس اللہ سرہ تعلیم طریقت گرفتم مرا یقین پیوست کہ عن قریب اللہ سبحانہ بمحض کرم خود مرا بنہایۂ ایں راہ خواہد رسانید، ہر چند ازراہ دید قصور حال واحتمال نفی ایں یقین می نمودم صورت نمی بست و اکثر ایں بیت ورد زبانم بود ؎

ازیں نور کہ از تو بر دلم تافت
یقیں دانم کہ آخر خواہمت یافت

(خواجہ محمد ہاشم کشمی: زبدۃ المقامات مطبوعہ کانپور ۱۳۰۷ھ/۱۸۹۰ء ص ۱۳۵)

جس روز سے کہ فقیر نے اپنے حضرت خواجہ قدس اللہ سرہ کی خدمت عالی میں تعلیم طریقت حاصل کرنی شروع کی اسی وقت یقین ہو گیا تھا کہ عن قریب اللہ سبحانہ و تعالیٰ محض اپنے کرم سے مجھکو اس راستے کی معراج تک پہنچائیگا، ہر چند کہ اپنے احوال و اعمال پر نظر جاتی تو اس یقین کی نفی کرتا مگر یقین نہیں آتا اور اکثر زبان پہ یہ شعر آتا:۔

اے محبوب! میرے دل پر جو تیرا نور چمکا ہے
یقیناً اسکی چمک میں تجھکو پالوں گا۔

شیخ مجدد نے پیرزادگان خواجہ عبید اللہ (م ۱۰۷۴ھ) اور خواجہ عبد اللہ (۱۰۷۵ھ) کے

نام جو مکتوب ارسال فرمایا تھا اس میں خواجہ باقی باللہؒ سے روحانی استفاضہ کا اس طرح ذکر کیا ہے :-

"...... یہ فقیر از سرتا قدم آپ کے والد بزرگوار کے احسانوں میں غرق ہے۔ اس راہ میں "الف"، "بے" کا سبق انہی سے لیا ہے اور اس راہ کے حروف تہجی انہی سے سیکھے ہیں اور ابتدا ءِ انتہا کے مدارج حاصل ہونے کی دولت انہی کی صحبت کی برکت سے حاصل کی ہے۔ اور "سفر در وطن" کی سعادت انہی کی خدمت کے صدقہ میں پائی ہے۔ ان کی توجہ شریف نے ڈھائی ماہ میں اس نااہل کو نسبت نقشبندیہ تک پہنچا دیا اور اکابر نقشبندیہ کا حضور خاص عطا فرمایا۔ اس قلیل مدت میں جو تجلیات، ظہورات، انوار، الوان اور بے رنگینیاں اور بے کیفیاں حاصل ہوئیں ان کی شرح و تفصیل کو کیا بیان کیا جائے؟"

(مکتوبات شریف، دفتر اول "درّ المعرفت" (۱۰۲۵ھ / ۱۶۱۶ء) مرتبہ خواجہ یار محمد بدخشی، مطبوعہ امرتسر ۱۳۲۳ھ، حصہ چہارم، مکتوب نمبر ۲۹۶، ترجمہ از مولانا عبد الشکور، تذکرہ مجدد الف ثانی ص ۲۲۷، مطبوعہ لکھنؤ)

خواجہ محمد باقی باللہؒ (م ۱۰۱۲ھ / ۱۶۰۳ء) اپنے ایک مکتوب میں شیخ مجددؒ کی باطنی استعداد وصلاحیت کا اس طرح ذکر فرماتے ہیں :-

شیخ احمد نام مرد است از سرہند کثیر العلم	شیخ احمد سرہند کے رہنے والے ہیں، بڑے عالم
و قوی العمل، روزے چند فقیر با او نشست	اور عامل ہیں، فقیر نے چند روز ان کے ساتھ
و برخاست کردہ، عجائب بسیار از روزگار	نشست و برخاست کی ہے اور بہت ہی عجیب
اوقات او مشاہدہ نمودہ بہ آں ماند کہ چراغے	باتیں مشاہدہ کی ہیں، معلوم ایسا ہوتا ہے کہ
شود کہ عالمہا از و روشن گردد، الحمد للہ تعالیٰ	وہ آگے چل کر ایک ایسا چراغ بنیں گے جس سے

احوال کاملہ او را بیقین پیوستہ ، و
ایں شیخ مشار الیہ برادران و اقربا دارد
ہمہ صالح و از طبقۂ علماء ، چندے را دعاگو
ملازمت کردہ ، از جواہر عالیہ دانستہ استعدادہائے
عجیب دارند ، فرزندان آں شیخ کہ اطفال اند
اسرار الٰہی اند ، بالجملہ شجرۂ طیبہ اند ، انبتہ اللہ
نباتاً حسناً ۔" (محمد ہاشم کشمی : زبدۃ المقامات
مطبوعہ کانپور ۱۳۰۷ھ ۱۸۹۰ء ص ۱۴۵)

دنیا روشن ہوگی ، الحمد للہ انکے احوال کامل
دیکھکر مجھے اس بات کا یقین ہوگیا ہے، شیخ مذکور
کے بھائی اور رشتہ دار بھی ہیں اور سب کے سب نیک
اور صالح ہیں اور طبقۂ علماء میں سے ہیں، ان
میں سے چندے اس دعاگو نے بھی ملاقات کی ہے
جواہر عالیہ ہیں اور عجیب صلاحیتیں رکھتے ہیں
شیخ مذکور کے صاحبزادگان جو ننھے بچے ہی ہیں
اسرار الٰہی ہیں، ایک ایسا شجرۂ طیبہ ہیں جس کو
اللہ نے بڑھایا اور خوب چڑھایا،

غرض شیخ مجددؒ نے خواجہ محمد باقی باللہؒ کی صحبت سے "ترقیات عالیہ اور عروجات متعالیہ حاصل کیں اور اس میں شک نہیں کہ ان ترقیات وعروجات کا سہرا مولانا حسن کشمیری کے سر ہے، شیخ مجددؒ موصوف کو ایک مکتوب میں لکھتے ہیں :۔

" فقیر در ادائے شکر نعمت دلالت شما اعتراف بقصور دارد و در مکافات آں احسان شما معترف بہ عجز، ایں کار در بادی مبنی بر آں نعمت است و ایں دیدہ دار مربوط بہ آں احسان، بحسن توسط شما آں دادہ اند کہ کم کسے دیدہ است و بیمن توسل شما آں بخشیدہ اند کہ کم کسے چشیدہ ۔" (زبدۃ المقامات ، مطبوعہ کان پور ۱۳۰۷ھ ۱۸۹۰ء ص ۱۳۵)

خواجہ محمد باقی باللہؒ سے فیضیاب ہونے کے بعد خواجہ موصوف نے بیعت کرنے سے پہلے کے کچھ واقعات سنائے، جن سے شیخ مجددؒ کی روحانی عظمت پر روشنی پڑتی ہے، خواجہ باقی باللہ نے فرمایا :۔

"جب فقیر کے شیخ طریقت خواجہ امکنگی علیہ الرحمہ (م ۱۰۰۸ھ/۱۵۹۹ء) نے فقیر کو ہندوستان جانے کا حکم دیا تو اپنے کو اس سفر کے شایان شان نہ پاکر فقیر نے تو اضعاً پس و پیش کیا خواجہ موصوف نے استخارے کے لیے فرمایا، استخارہ کیا تو خواب میں دیکھا کہ ایک شاخ پر طوطا بیٹھا ہوا ہے، دل میں یہ خیال آیا کہ اگر یہ طوطا شاخ سے اڑ کر ہاتھ پر آ بیٹھے تو اس سفر میں کچھ سہولت ہو جائے، معاً وہ طوطا اڑ کر فقیر کے ہاتھ پر آ بیٹھا، فقیر نے اپنا لعاب دہن اس کے منہ میں ڈالا اور اس نے فقیر کے منہ میں شکر ڈالی"۔ (زبدۃ المقامات ص ۱۴۰-۱۴۱)

دوسرے روز خواجہ کلنگی رح سے عرض کیا تو آپ نے فرمایا:۔

"طوطا ہندوستانی جانور ہے، ہندوستان میں تمھارے دامن سے ایک ایسا عزیز وجود میں آئے گا جس سے عالم منور ہوگا اور تم بھی اس سے مستفیض ہوگے"۔ (زبدۃ المقامات ص ۱۴۱)

چنانچہ خواجہ محمد باقی باللہ رح کابل سے روانہ ہو کر لاہور پہنچے، پھر وہاں سے دہلی روانہ ہوئے، راستہ میں سرہند سے گذر ہوا، اس شہر میں جو واقعہ پیش آیا وہ خواجہ موصوف نے شیخ مجدد رح سے اس طرح بیان فرمایا:۔

"جب فقیر تمھارے شہر سرہند میں پہنچا تو عالم واقعہ میں دکھایا گیا کہ تو "قطب" کے جوار میں اترا ہے۔ اس 'قطب' کے حلیہ سے بھی آگاہ کیا گیا، چنانچہ دوسرے روز اس شہر کے درویشوں اور گوشہ نشینوں کی تلاش میں نکلا، مگر کسی کو بھی اس حلیے کے مطابق نہ پایا اور کسی پر آثار قطبیت مشاہدہ نہیں کیے، ناچار یہی سمجھا کہ شاید اہل شہر میں آئندہ کوئی اس قابل ہوگا، جونہی کہ فقیر نے تم کو دیکھا تمھارا حلیہ اس حلیہ کے عین موافق پایا اور اس قابلیت کے آثار بھی تم میں مشاہدہ کیے"۔ (زبدۃ المقامات، ص ۱۴۱)

خواجہ محمد باقی باللہ رح نے ایک اور واقعہ کا اس طرح ذکر فرمایا:۔

..... فقیر نے دیکھا کہ ایک بڑا چراغ روشن کیا گیا ہے، اور دیکھتے ہی دیکھتے اس کی روشنی بڑھتی گئی، لوگ اس سے ہزاروں چراغ روشن کر رہے ہیں حتی کہ میں سرہند کے قریب پہنچا تو وہاں کے دشت و در کو چراغوں سے منور پایا۔ یہ اشارہ بھی تمہاری ہی طرف تھا۔

(زبدۃ المقامات ص ۱۴۱)

غرض حضرت خواجہ باقی باللہ (م ۱۰۱۲ھ) نے حضرت مجددؒ کو فیض و برکات سے مالا مال کر کے سلسلہ عالیہ نقشبندیہ کا خرقہ اور اجازت مرحمت فرمائی اور سرہند رخصت ہو کر فرمایا

"اللہ اللہ! دیار مقدس کا راہی ابھی منزل مقصود تک بھی نہ پہنچا تھا کہ راستے ہی میں نواز اگیا، طلب صادق ہو تو کیا نہیں ملتا، جو مانگیے وہ ملتا ہے، بلکہ سچ پوچھئے تو بن مانگے بھی ملتا ہے، شیخ مجددؒ جو سرہند سے حج کے ارادہ سے نکلے تھے، دہلی ہی سے واپس لوٹ آتے ہیں اور بہ صد نازش و افتخار فرماتے ہیں:۔

"باز آدیم با صد ہزار خلعت و فتوح"

(زبدۃ المقامات ص ۱۴۶)

دیکھنے والی آنکھوں نے تو یہ دیکھا کہ دیار محبوب کی طرف جانے والا، راستہ ہی سے واپس آگیا، شاید نامراد آیا ہو! ـــــ مگر کسی کو کیا معلوم کہ برق نظر کہاں گری اور کیا اپنا کام کر گئی،

زمانہ لے کے جسے آفتاب کرتا ہے
انھیں کی خاک میں پوشیدہ ہے وہ چنگاری

شیخ مجددؒ فرماتے ہیں:۔

ایں فقیر بیقیں می دانست کہ مثل ایں	یہ فقیر یقینی طور پر جانتا تھا کہ آنحضرت
صحبت اجتماع ومانند آں تربیت	صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک کے بعد اس قسم
ارشاد بعد از زمان آں سرور علیہ وعلی	کی صحبت اور تربیت وارشاد ہرگز وجود میں

آلہ الصلوٰت والتسلیمات ہرگز بوجود نیامدہ است و شکر ایں نعمت بجامی آرد کہ اگرچہ بشرف صحبت خیر البشر علیہ و علیٰ آلہ الصلوٰت والسلام مشرف نہ شدیم بارے از سعادت ایں صحبت محروم نماندیم (شیخ مجدد: مبدأ و معاد)

نہیں آتی ہوگی، فقیر اس نعمت کا شکر ادا کرتا ہے کہ گو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے شرف صحبت سے مشرف نہیں ہوا لیکن اس صحبت کی سعادت سے بھی محروم نہیں رہا۔"

دوسرا سفر دہلی سے سرہند آنے کے بعد شیخ مجددؒ دوبارہ خواجہ محمد باقی باللہؒ کی خدمت بابرکت میں دہلی حاضر ہوئے، اور عرصہ دراز تک شیخ کی صحبت فیض اثر سے مستفیض ہوتے رہے۔ ان صحبتوں نے دونوں بزرگوں کی موانست و مودت میں بہت اضافہ کر دیا، شہزادہ دارا شکوہ (م ۱۰۶۹ھ/۱۶۵۹ء) نے اس کمال محبت اور ایک دوسرے کے کمال ادب و احترام کو عجائبات زمانہ میں شمار کیا ہے، صاحب مرأۃ العالم اور صاحب مرأۃ جہاں بھی عجائبات میں شمار کرتے ہیں، خواجہ محمد ہاشم کشمیؒ تحریر فرماتے ہیں:۔

"ایں صحبت و معاملہ کہ بیان ایں پیر و ایں مرید قدس سرہما بظہور رسید کم کسے شنیدہ و از عجائب روزگار است و موجب حیرت اولو الابصار۔" (زبدۃ المقامات ص ۱۵۵)

یہ اس مرید کے خیالات ہیں جن کو خود شیخ مجددؒ نے میر محمد نعمان برہان پوری (م ۱۰۵۸ھ/۱۶۴۸ء) کو خط لکھکر بلوایا تھا:۔

"خواجہ ہاشم را فرستند کہ چند روز در صحبت باشد و اخذ بعض علوم و معارف نماید کہ جوان قابل ظاہر می شود، مشار الیہ مربا و شما است و مذاق دان شما۔"

(مکتوبات شریف دفتر سوم مکتوب ۱۲ مطبوعہ امرتسر ۱۳۳۳ھ)

خواجہ محمد ہاشم کشمی شیخ مجددؒ کی خدمت میں دو برس رہے، سی، اے، اسٹوری (C. A. Storey) لکھتا ہے:۔

"یہ ۱۰۳۱ھ/۱۶۲۱-۲ء میں (محمد ہاشم کشمی) شیخ احمد سرہندی کی خدمت میں حاضر ہوئے اور تقریباً دو سال تک مستقل آپ کی خدمت میں رہے"۔

(سی، اے، اسٹوری، پرشین لٹریچر جلد اول حصہ دوم لندن ۱۹۵۳ء)

اس لیے شیخ کے بارہ میں آپکے بیانات ہر حیثیت سے مستند اور قابل اعتبار ہیں، شیخ مجددؒ کے متعلق موصوف ایک اور واقعہ میر محمد نعمان (م ۱۰۵۸ھ/۱۶۴۸ء) کے حوالہ سے نقل کرتے ہیں:۔

... روزے حضرت ایشان در حجرۂ خود	ایک روز حضرت (شیخ مجددؒ) حجرہ میں
بر بستر خود غنودہ بودند ناگاہ حضرت	تخت پر آرام فرما رہے تھے کہ خواجہ
خواجہ باقی باللہ تنہا بشیوۂ سائر درویشان	باقی باللہ تن تنہا دوسرے درویشوں
بہ قصد دریافت ایشان بہ در حجرہ رسیدہ	کی طرح آپ کو بھی دیکھنے آئے، حجرے
خادم حضرت ایشان خواست کہ حضرت	کے دروازے پر پہنچے تو خادم نے چاہا کہ
ایشان را بیدار کند حضرت خواجہ بمبالغہ	حضرت صاحب کو بیدار کردے مگر حضرت
تمام او را از بیدار کردن منع فرمودند	خواجہ نے سختی سے منع فرمادیا، اور نیاز و
و ہم چناں بہ نیاز و ادب تمام بیرون	ادب کے ساتھ دروازے کے باہر آستانے
در نزدیک آستانہ انتظار بیداری	کے نزدیک حضرت کے جاگنے کے منتظر رہے
حضرت ایشان می کشیدند، لمحہ بگذشتہ	تھوڑی دیر میں حضرت کی آنکھ کھلی تو
بود کہ حضرت ایشان بیدار شدہ آواز	(آہٹ سن کر) آواز دی کہ "باہر کون ہے؟"

داوند کہ "بیرون درکیست؟" ۔ حضرت خواجہ باادب تمام گفتند کہ "فقیر محمد باقی" حضرت ایشان از عرش خود باضطراب برجستہ بیرون آمدہ باقتقار وانکسار تمام در خدمت نشستند" (زبدۃ المقامات ص ۱۵۴)

حضرت خواجہ نے بڑے ادب کے ساتھ فرمایا "فقیر محمد باقی" ۔ حضرت صاحب (آواز سنتے ہی) تخت سے مضطربانہ اٹھ کھڑے ہوئے اور باہر آکر نہایت عجز وانکسار کے ساتھ حضرت خواجہ کی خدمت میں بیٹھ گئے ۔

دہلی میں کچھ عرصہ قیام کرنے کے بعد شیخ مجددؒ سرہند واپس تشریف لے گئے، اس سفر نے آپ کی روحانی ترقی میں چار چاند لگا دیے، سرہند آکر بیعت وارشاد کا سلسلہ جاری کیا اور طالبان راہ حقیقت حلقہ بگوش ہونے لگے، خود آپ کے مرشد حضرت خواجہ محمد باقی باللہ نے مریدین کو آپ ہی کی طرف رجوع کی ہدایت کی، اس سے شیخ مجددؒ کے باطنی کمالات کا پتہ چلتا ہے، وہ خود تحریر فرماتے ہیں :-

... سرگرمی حضرت خواجہ ما قدس سرہ بہ تربیت طالبان تا زمانے بود کہ معاملہ ما بہ انتہا نرسیدہ بود چوں از کار من فارغ شدند مرئی گردید کہ خود را از کار مشیخت کشیدند و طلاب را بما حوالہ نمودہ فرمودند کہ ایں تخم را از بخارا و سمرقند آوردیم و در زمین برکت آئین ہند کشتیم ۔ (زبدۃ المقامات مطبوعہ کانپور ۱۳۰۷ء ص ۱۵۶ ۱۸۹۰ء)

ہمارے حضرت خواجہ قدس سرہ طالبان طریقت کی تربیت میں اس وقت تک سرگرم رہے جب تک کہ ہمارا معاملہ انتہا تک نہیں پہنچا، لیکن جب ہماری تربیت سے فارغ ہوئے تو دیکھا کہ آپ نے مشیخت کی تمام ذمہ داریاں ترک کر کے طالبان طریقت کو ہمارے حوالے کر دیا اور فرمایا: بخارا اور سمرقند سے ہم اس بیج کو لائے تھے اور ہم نے ہندوستان کی متبرک زمین میں اسکو بو دیا،

شیخ مجددؒ کے اس قول کی تصدیق خواجہ باقی باللہؒ کے ایک مکتوب سے بھی ہوتی ہے، جو انھوں نے شیخ موصوف کو بھیجا تھا، تحریر فرماتے ہیں:۔

....جناب سیادت مآب امیر صالح نیشاپوری سلمہ اللہ اظہار طلب نمودند چوں وقت مقتضی ایں نبود تضییع اوقات ایشاں دادن از مسلمانی نہ نمود لاجرم بصحبت شما فرستادہ شد، انشاء اللہ بقدر استعداد بہرہ مند گردند و توجہ لطف کامل یابند والدعا۔ (محمد ہاشم کشمی: زبدۃ المقامات مطبوعہ کانپور ۱۳۰۷ھ/۱۸۹۰ء ص ۱۶۴)

جناب سیادت مآب امیر صالح نیشاپوری سلمہ اللہ نے طلب ظاہر کی تھی، چونکہ تقاضائے وقت نہ تھا، اس لیے ان کی تضییع اوقات کو مسلمانی کے منافی سمجھا، اس لیے تمھارے پاس بھیجا گیا انشاء اللہ اپنی استعداد کے مطابق وہ بہرہ مند ہوں گے، اور کامل توجہ اور لطف خاص سے ان کو نوازا جائے گا۔

کچھ عرصہ قیام کے بعد شیخ مجددؒ دہلی سے سرہند تشریف لے آئے،

تیسرا سفر۔ شیخ مجددؒ نے دہلی کا تیسرا سفر تقریباً سنہ ۱۰۱۱ھ/۱۶۰۲ء اور سنہ ۱۰۱۲ھ/۱۶۰۳ء کے درمیان خواجہ باقی باللہ (م سنہ ۱۰۱۲ھ/۱۶۰۳ء) کے آخری ایام میں کیا تھا، اس مرتبہ مرشد بزرگوار نے اپنے دونوں شیرخوار فرزندوں خواجہ محمد عبید اللہ (مولود سنہ ۱۰۱۰ھ/۱۶۰۱ء) اور خواجہ محمد عبد اللہ (مولود سنہ ۱۰۱۰ھ/۱۶۰۱ء) کو طلب کیا، اور ان پر توجہ ڈالنے کے لیے فرمایا، پھر ان دونوں کی ماؤں پر بھی غائبانہ توجہ ڈالنے کے لیے ارشاد فرمایا، شیخ مجددؒ نے دونوں پیرزادگان کے نام جو مکتوب ارسال کیا تھا اس میں اس کا تفصیلی ذکر موجود ہے، فرماتے ہیں

... اس فقیر کو تین مرتبہ حضرت کے در دولت کی عتبہ بوسی کا شرف حاصل ہوا، جب آخری مرتبہ زیارت ہوئی تو ارشاد فرمایا کہ مجھ پر ضعف بدن غالب آگیا ہے (اب) امید حیات کم رہ گئی ہے

تم بچوں کے احوال سے باخبر رہنا (بھر) پھر آپ کو اپنے سامنے طلب فرمایا، اس وقت آپ دو دو

پیتے بچے تھے، اس فقیر کو حکم دیا کہ "ان پر توجہ دو" حضرت کے حکم سے ان کی موجودگی میں میں نے

آپ کو توجہ دی، یہاں تک کہ اس کا اثر بھی ظاہر ہوا، اس کے بعد حضرت نے فرمایا کہ والدات

کو بھی غائبانہ توجہ دو، چنانچہ ان کو بھی غائبانہ توجہ دی گئی، امید ہے کہ حضرت کی

موجودگی کی برکت سے اس توجہ کے بھی اچھے نتائج ظاہر ہوئے ہوں" (مترجمہ مولانا عبد الشکور)

(مکتوبات شریف، دفتر اول" در المعرفت" ۱۰۲۵ھ/۱۶۱۶ء مرتبہ خواجہ یار محمد بدخشی) مطبوعہ

امرتسر، ۱۳۳۳ھ، حصہ چہارم، مکتوب نمبر ۲۶۶)

خواجہ باقی باللہ کی حیات مبارکہ میں شیخ مجددؒ کا یہ آخری سفر تھا، دہلی سے واپس آنے کے بعد آپ کچھ روز سرہند میں رہے، اس کے بعد پیر بزرگوار کی ہدایت کے مطابق لاہور تشریف لے گئے، اور وہاں تعلیم و ارشاد کا سلسلہ جاری کیا، فضلائے عصر آپ کی صحبت سے مستفیض ہوئے، مولانا جمال تلویؒ اکثر خدمت بابرکت میں حاضر ہوتے تھے،

چوتھا سفر | ابھی شیخ مجدد لاہور ہی میں تھے کہ ۲۵ جمادی الآخر ۱۰۱۲ھ کو دہلی میں حضرت خواجہ محمد باقی باللہ کا وصال ہوگیا، یہ جانکاہ خبر لاہور پہنچی تو آپ فوراً دہلی روانہ ہوگئے، یہ چوتھا سفر تھا، دہلی پہنچکر مزار مبارک کی زیارت، فاتحہ خوانی اور اہل خانہ سے تعزیت کے بعد سرہند واپس تشریف لے گئے، اسکے بعد پانچویں مرتبہ مرشد کے عرس میں شرکت کے لیے دہلی تشریف لے گئے، واپسی کے بعد پھر سرہند ہی میں رہے، البتہ دو تین مرتبہ اکبرآباد تشریف لے گئے، اور آخری عمر میں جہانگیر کی مزاحمت کی وجہ سے لشکر شاہی کے ساتھ چند مقامات میں جانے کا اتفاق ہوا۔

حضرت خواجہ محمد باقی باللہ کی وفات (۱۰۱۲ھ/۱۶۰۳ء) کے شیخ مجددؒ نے اپنی تبلیغی مساعی کو تیز تر کر دیا تا آنکہ سرزمین ہند کی کایا پلٹ گئی، ع

امام کا مرکب نہیں، راکب ہے قلندر

اس سے قبل کہ ہم شیخ مجددؒ کی اصلاحی و تبلیغی مساعی کا جائزہ لیں، بہتر ہوگا کہ اس کا پس منظر پیش کردیں، تاکہ اس کے صحیح محرکات اور مقاصد کا پتہ چل سکے، اس لیے آیندہ "دورِ اکبری" کے متعلق کچھ عرض کیا جائے گا۔

سلسلہ

سیرۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حالات و غزوات، اخلاق و عادات اور تعلیم و ارشاد کا یہ عظیم الشان کتابی ذخیرہ جس کا نام سیرۃ النبیؐ ہے، مسلمانوں کی موجودہ ضروریات کو سامنے رکھکر صحت و اہتمام کے ساتھ مرتب کیا گیا ہے، اب تک اس کتاب کے چھ حصے شائع ہوچکے ہیں اور ساتواں زیر تالیف ہے۔

سیرۃ النبیؐ	حصہ اول	۴۴۶ صفحے	لعہ/۸
"	" دوم	۶۴۴ "	ہے/۸
"	" سوم	۸۸۸ "	سعہ/۴
"	" چہارم	۹۰۶	سعہ/۸
"	" پنجم	۵۰۸	معہ
"	" ششم	۸۸۲	سعہ/۴

پورے سٹ کے خریدار کو ۱۰ فیصدی کمیشن یعنی رعایتی قیمت ۵۶ ہوگی۔

۱۰۰ روپے سے ۵۰۰ روپے تک کے تاجر کو ۱۵ فیصدی کمیشن

۵۰۰ سے ۱۰۰۰ روپئے تک کے تاجر کو ۲۰ فیصدی کمیشن

۱۰۰۰ سے اوپر کے تاجر کو ۲۵ فی صدی کمیشن۔

منیجر

اردو شاعری

اور

فن تنقید

از مولانا عبد السلام صاحب ندوی مرحوم

(۳)

ان مباحث کے بعد مولانا حالی نے شعر کی تعریف کی ہے، اور وہی بات کہی ہے جو ارسطو نے دو ہزار برس پہلے کہی تھی یعنی

"شاعری ایک قسم کی نقالی ہے جو اکثر اعتبارات سے مصوری، بت تراشی اور ناٹک سے مشابہ ہے، مگر مصور، بت تراش اور ناٹک کرنے والے کی نقل شاعری کی نسبت کسی قدر کامل تر ہوتی ہے لیکن شاعری کا میدان وسیع اس قدر ہے کہ بت تراشی، مصوری اور ناٹک یہ تینوں فن اس کی وسعت کو نہیں پہنچ سکتے، بت تراش فقط صورت کی نقل اتار سکتا ہے مصور صورت کے ساتھ رنگ کو بھی جھلکا دیتا ہے، اور ناٹک کرنے والا صورت اور رنگ کے ساتھ حرکت بھی پیدا کر دیتا ہے، مگر شاعری باوجودیکہ اشیائے خارجی کی نقل میں تینوں فنون کا کام دے سکتی ہے، اس کو تینوں سے اس بات میں فوقیت حاصل ہے کہ انسان کا بطون صرف شاعری ہی کی قلمرو ہے۔ مصوری، بت تراشی اور ناٹک وغیرہ انسان کے خصائل یا جذبات صرف اسی قدر ظاہر کر سکتے ہیں جس قدر کہ چہرہ یا رنگ اور حرکت سے

ظاہر ہو سکتے ہیں، اور وہ بھی اس طریقہ پر مگر نفس انسانی کی باریک، گہری اور
بوقلموں کیفیات صرف الفاظ ہی کے ذریعہ ظاہر ہو سکتی ہیں اور شاعری کائنات کی
تمام اشیائے خارجی اور ذہنی کا نقشہ اتار سکتی ہے۔"

لیکن اس کے بعد یہ بحث نہایت ضروری تھی کہ اردو شاعری پر یہ تعریف صادق آتی ہے یا نہیں؟ اس کے بہترین یا بدترین نمونے اردو شاعری میں مل سکتے ہیں یا نہیں؟ تاکہ یہ معلوم ہو سکے کہ اس حیثیت سے اردو شاعری میں ترقی و اصلاح کی ضرورت ہے یا نہیں؟ لیکن مولانا نے اس ضروری بحث کو بالکل نظر انداز کر دیا ہے، اور اس کی جو چند مثالیں دی ہیں وہ فارسی اور عربی شعراء کے کلام سے ماخوذ ہیں۔ اس کے بعد یہ بحث کی ہے کہ شاعری کے لیے کیا کیا شرطیں ضروری ہیں؟ اور اس سلسلے میں سب سے مقدم اور ضروری شرط تخئیل کو قرار دیا ہے، اور اس کی مثالیں اردو اور فارسی کے متعدد اشعار سے دی ہیں، لیکن اس بحث سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ اس حیثیت سے اردو شاعری کا کیا پایہ ہے؟ اور اس حیثیت سے اس میں ترقی و اصلاح کی ضرورت ہے یا نہیں؟ اس لیے اصلاحی نقطۂ نظر سے یہ بحث بھی ناقص و ناکمل ہے،

اس کے بعد مولانا نے شاعری کے لیے تیسری ضروری شرط تفحص الفاظ قرار دی ہے، لیکن چونکہ اردو شاعری کی ترقی و اصلاح ان کے پیش نظر ہے۔ اس لیے ان کو اس بحث میں سخت دقتیں پیش آئی ہیں، شاعری کی دوسری شرط یعنی کائنات کے مطالعہ کے لیے تو فطرت کا پورا کارخانہ کھلا ہوا ہے، لیکن تفحص الفاظ کے لیے اساتذہ کے کلام کے سوا کوئی دوسرا میدان موجود نہیں ہے، شاعری کی ایک مخصوص زبان ہے، جو صرف اساتذہ کے دواوین میں مل سکتی ہے، اس لیے ابن رشیق کے نزدیک "شاعر" کو اعلیٰ طبقہ کے شعرا کا کلام یاد ہونا چاہیے، تاکہ وہ اپنے شعر کی بنیاد اسی منوال پر رکھے، جو شخص اساتذہ کے کلام سے خالی الذہن ہوگا

اگر وہ محض اپنی طبیعت کی اوپج سے کچھ لکھ بھی لے گا تو اس کو شعر نہیں بلکہ نظم ساقط از اعتبار یا ٹکسال باہر کہیں گے ابن رشیق کا یہ بیان صرف الفاظ ہی کے ساتھ مخصوص نہیں ہو بلکہ اسلوب و معانی کو بھی شامل ہے یعنی شاعر کو الفاظ کے ساتھ اساتذہ کے اسلوب بیان اور ان کے معانی و مطالب کی تقلید بھی کرنی چاہیے، لیکن مولانا اردو شعراء کے لیے اس کو غیر ضروری بلکہ مضر سمجھتے ہیں، ایک تو اس لیے کہ اردو شاعری ابھی تک محض طفولیت کی حالت میں ہے اور اس کے مصنف اور شاعر انگلیوں پر گنے جا سکتے ہیں، ایسی حالت میں اگر اساتذہ کے تتبع ہی پر تکیہ کر لیا جائے تو جس طرح ابابیل کا گھونسلا ابتدائے آفرینش سے ایک ہی حالت پر چلا آتا ہے اور اسی حالت پر چلا جائیگا، اسی طرح اردو شاعری جس گہوارہ میں اس نے آنکھیں کھولی ہیں اسی گہوارہ میں ہمیشہ جھولتی رہے گی، دوسرے یہ کہ شاعری کا دار مدار اگرچہ معانی سے زیادہ الفاظ پر ہے تاہم معانی سے بالکل قطع نظر کر لینا بھی مناسب نہیں اردو شاعری بالخصوص غزل کے مضامین جن کی طویل فہرست مولانا نے مقدمہ میں دی ہے، نہایت محدود ہیں، اس لیے اگر شاعر کے ذہن میں صرف وہی چند محدود خیالات جمع ہیں، جن کو اگلے شعراء باندھ گئے ہیں، یا صرف وہی معمولی باتیں اس کو بھی معلوم ہیں، جیسی کہ عام لوگوں کو معلوم ہوتی ہیں، اور اس نے شاعری کی تکمیل کے لیے اپنی معلومات کو وسعت نہیں دی اور صحیفۂ فطرت کے مطالعہ کی عادت نہیں ڈالی اور قوت متخیلہ کے لیے زیادہ مصالحہ جمع نہیں کیا تو زبان پر اس کو کیسی ہی قدرت اور الفاظ پر کیسا ہی قبضہ حاصل ہو، اس کو دو مشکلوں میں سے ایک مشکل ضرور پیش آئے گی، یا تو اس کو وہی خیالات جو اگلے شعرا باندھ چکے ہیں تھوڑے تھوڑے تغیر کے ساتھ انہی کے اسلوب پر بار بار باندھنے پڑیں گے، اگرچہ اس پر ثبات نہیں کرسکتے

شعر میں جدت پیدا کرنی اور ہمیشہ نئے اور اچھوتے مضامین پر طبع آزمائی کرنی شاعر کا کمال ہے اسی طرح ایک ایک مضمون کو مختلف پیرایوں اور متعدد اسلوبوں میں بیان کرنا بھی کمال شاعری میں داخل ہے لیکن جب ایک ہی مضمون ہمیشہ نئی صورت میں دکھایا جاتا ہے تو اس میں تازگی باقی نہیں رہتی، اور شعرا راگ میں جب تک تلون و تنوع نہ ہو ان سے جی اکتا جاتا ہے، یا ایک ایک مبتذل اور پامال مضمون کے لیے نئے نئے اسلوب بیان ڈھونڈھنے پڑیں گے جن کا مقبول ہونا نہایت مشتبہ ہے لیکن باایں ہمہ الفاظ و محاورات کو صحت کے ساتھ استعمال کرنے کے لیے ان کے نزدیک بھی شعراء کے کلام کا مطالعہ نہایت ضروری ہے، اگرچہ اس معاملہ میں سب سے زیادہ مفید اہل زبان کی صحبت اور سوسائٹی میں اتنی مدت تک بسر کرنا ہے کہ ان کے الفاظ و محاورات بقدر معتد بہ نامعلوم طور پر زبان پر چڑھ جائیں، لیکن چونکہ ایسا موقع ہر شخص کو ملنا دشوار ہے اس لیے ضرور ہے کہ شعرائے اہل زبان کا کلام جس قدر زیادہ ممکن ہو غور اور توجہ سے بار بار دیکھا جائے، نہ اس ارادہ سے کہ خیالات اور مضامین میں ان کی تقلید کی جائے بلکہ اس نظر سے کہ وہ الفاظ و محاورات کو کس طرح استعمال کرتے ہیں، اور خیالات کو کن اسلوبوں اور کن پیرایوں میں ادا کرتے ہیں۔

بظاہر یہ دونوں باتیں متناقض معلوم ہوتی ہیں لیکن اس تناقض کو انھوں نے اس طرح رفع کر دیا ہے کہ ایک بار اساتذہ کے کلام پر تفصیلی نظر ڈال کر اس کو صفحۂ خاطر سے بالکل محو کر دینا چاہیے، کیونکہ جب وہ صفحۂ خاطر سے بالکل محو ہو جائے گا تو اس سے ایک فائدہ یہ ہوگا کہ اس زنگ کی وجہ سے جو اساتذہ کے کلام کے پڑھنے سے اس کی طبیعت پر خود بخود چڑھ گیا ہے اس میں ایک ایسا ملکہ پیدا ہو جائے گا کہ ویسی ہی ترکیبیں اور اسلوب جیسے کہ اساتذہ کے کلام میں واقع ہوتے ہیں، دوسرے لفظوں میں خود بخود بغیر اس تصور کے کہ یہ ترکیب فلاں

ترکیب پر مبنی ہے اور یہ اسلوب فلاں اسلوب کا چربہ ہے، جیسی ضرورت پڑے گی بناتا چلا جائیگا،

دوسرا فائدہ یہ ہوگا کہ اساتذہ کا کلام جب تک صفحہ خاطر سے محو نہ ہو جائے طبیعت ان ہی اسلوبوں اور پیرایوں میں مقید اور محصور رہتی ہے، جو ان کے کلام کے بار بار پڑھنے اور یاد کرنے سے بمنزلۂ طبیعت ثانی کے ہو جاتے ہیں اور جن کے سبب سے سلسلۂ بیان میں نئے اسلوب اور نئے پیرائے کے ابداع کرنے کا ملکہ پیدا نہیں ہوتا اور اس لیے فن شعر کو کچھ ترقی نہیں ہوتی،

بہرحال وہ مضامین وخیالات میں جدت پسندی کے ساتھ الفاظ و محاورات اور اسلوب بیان میں بالکل قدامت پسند ہیں، اس لیے ان کے نزدیک شعرا کا یہ ضروری فرض ہے کہ جہاں تک ممکن ہو نئے اسلوب کم اختیار کریں اور زیادہ تر کلام کی بنیاد قدیم اسلوبوں اور معمولی الفاظ و محاورات پر رکھیں اور جہاں تک ہو سکے استعارہ و کنایہ تمثیل کے استعمال اور محاورات کے برتنے پر قدرت حاصل کریں،

دور جدید کے شعراء تو روزمرہ اور محاورہ کی بالکل پروا نہیں کرتے لیکن مولانا حالی روزمرہ اور محاورہ کی معمولی فروگذاشتوں کو بھی گوارا نہیں کرتے، ان کے نزدیک یہ دونوں مصرعے

ع سو گئے جب بخت تب بیدار آنکھیں ہوگئیں

ع دیکھتے ہی دیکھتے یہ کیا ہوا

روزمرہ کے خلاف ہیں، پہلے مصرع میں "ہوگئیں" کی جگہ "ہوئیں" اور دوسرے مصرع میں "کیا ہوا" کی جگہ "کیا ہوگیا" ہونا چاہیے، اور یہ شعر

طوطے ہاتھوں کے اڑا کرتے ہیں اس کا خط دیکھتے ہیں جب صیاد

محاورہ کے رو سے غلط ہے یعنی "اڑ جاتے ہیں" کی جگہ "اڑا کرتے ہیں" غلط محاورہ ہے، اس لیے ان کے نزدیک شعر کے حسن و قبح کا ایک بڑا معیار تنقید روزمرہ اور محاورہ کا صحیح اور غلط استعمال

اور جب کوئی شعر مضمون کی متانت اور سنجیدگی کے ساتھ روزمرہ اور محاورہ کی پابندی میں اتر جائے تو وہ قابلِ داد ہے،

ان مباحث کے بعد مولانا حالی نے یہ بحث کی ہے کہ شعر میں کیا کیا خوبیاں ہونی چاہئیں اردو شاعری میں وہ خوبیاں پائی جاتی ہیں یا نہیں؟

ملٹن کے نزدیک شعر کی خوبی کا دارومدار تین چیزوں پر ہے، سادگی، جوش، اصلیت،

(۱) سادگی سے مراد یہ ہے کہ الفاظ سادہ اور آسان ہوں، اور خیالات میں دقت اور پیچیدگی نہ پائی جائے، اگرچہ جو عمدہ کلام ایسا صاف و عام فہم ہو کہ اس کو اعلیٰ سے لیکر ادنیٰ تک ہر طبقہ اور ہر درجہ کے لوگ برابر سمجھ سکیں اور اس سے یکساں لذت اور حظ اٹھائیں، وہ اس بات کا زیادہ مستحق ہے کہ اس کو سادہ کہا جائے لیکن بہت سے اشعار ایسے ہوتے ہیں جن کو ادنیٰ درجہ کے آدمی نہیں سمجھتے اور اعلیٰ و اوسط درجہ کے لوگ ان کو آسانی کے ساتھ سمجھ جاتے ہیں، اس لیے اس قسم کے اشعار بھی سادگی کی حد میں داخل ہیں۔ غالب، مومن اور دلی کے بہت سے شعراء کے کلام کو سادگی کی حد میں داخل کرنے کی صورت پیدا کر دی ہے، لیکن ایسی سادگی جو سخافت و رکاکت کی حد کو پہنچ جائے اس کو سادگی نہیں کہہ سکتے بلکہ ایسے سادہ کلام کو عامیانہ کلام کہا جائیگا، اور اس طرح انھوں نے شعرائے لکھنؤ کے مبتذل کلام کو سادگی کی حد سے خارج کر دیا ہے لیکن سادگی کا ایسا التزام کہ خیال کیسا ہی بلند اور دقیق ہو مگر پیچیدہ و ناہموار نہ ہو، اور الفاظ جہاں تک ممکن ہو محاورہ اور روزمرہ کی بول چال کے قریب ہوں، صرف عاشقانہ غزل اور عاشقانہ مثنویوں میں نبھ سکتا ہے، جیسا کہ میر و سودا اور ان کے اکثر معاصرین اور بعض متاخرین نے ان دونوں صنفوں میں کیا ہے، لیکن بہر حال اردو شعراء کے کلام میں سادگی کی بہتر سے بہتر مثالیں مل سکتی ہیں۔

(۲) اصلیت سے مراد یہ ہے کہ جس بات پر شعر کی بنیاد رکھی جائے وہ نفس الامر میں یا لوگوں کے

عقیدہ میں یا محض شاعر کے عندیہ میں فی الواقع موجود ہو، یا ایسا معلوم ہوتا ہو کہ اس کے عندیہ میں فی الواقع موجود ہے، نیز اصلیت پر مبنی ہونے سے یہ مراد نہیں ہے کہ بیان میں اصلیت سے سرِ مو تجاوز نہ ہو بلکہ یہ مطلب ہے کہ زیادہ تر اصلیت ہونی ضرور ہے، اس پر اگر شاعر نے اپنی طرف سے فی الجملہ کمی بیشی کر دی تو کچھ مضایقہ نہیں،

یہ پانچ صورتیں ہیں اور انھوں نے ہر ایک کی مثال زیادہ تر شعرائے فارسی کے کلام سے اور کہیں کہیں شعرائے اردو کے کلام سے دی ہے، ان پانچ صورتوں کے علاوہ اصلیت کی کوئی اور صورت نہیں، اور اس قسم کے کلام سے اردو شعرائے متاخرین بلکہ متقدمین کے دواوین بھی بھرے ہوئے ہیں۔

(۳) جوش سے یہ مراد نہیں ہے کہ مضمون خواہ مخواہ نہایت زور دار اور پرجوش الفاظ میں ادا کیا جائے یا یہ کہ الفاظ نرم ہوں مگر ان میں انتہا درجہ کا جوش چھپا ہوا ہو، بلکہ یہ مراد ہے کہ مضمون ایسے بے ساختہ الفاظ اور موثر پیرایہ میں بیان کیا جائے جس سے معلوم ہو کہ شاعر نے اپنے ارادہ سے یہ مضمون نہیں باندھا بلکہ خود مضمون نے اس کو مجبور کر کے اپنے تئیں اس سے بندھوایا ہے، لیکن اس قسم کا جوش صرف عبرانی اور عربی شاعری میں پایا جاتا ہے اور اس کی بنیاد درحقیقت اصلیت پر ہے کیونکہ عرب کی شاعری کا دار و مدار محض واقعات اور دل کے سچے حالات و واردات پر تھا، عاشقانہ اشعار وہی لوگ کہتے تھے جو فی الواقع کسی کے ساتھ عاشقانہ دلبستگی رکھتے تھے، اسی طرح مدحیہ، ہجویہ اور مرثیہ ہر چیز کی بنیاد ان کے یہاں واقعات پر تھی لیکن خلافت عباسیہ کے زمانے سے یہ سچا جوش کم ہونا شروع ہوا، اور شاعری ایک تقلیدی چیز ہو گئی، رفتہ رفتہ عرب سے یہ تقلیدی رنگ ایران میں آیا، اور وہاں سے ہندوستان میں پہنچا اس لیے اردو شاعری اس وصف سے بالکل معرا ہے،

یہ وہ ابتدائی باتیں ہیں جن پر شعر کی خوبی اور شاعر کا کمال منحصر ہے، لیکن چونکہ اردو شاعری میں

یہ اوصاف بہت کم پائے جاتے ہیں، اس لیے ان کے بعد مولانا نے اردو شاعری کی ترقی و اصلاح کی چند صورتیں بتائی ہیں، جن میں پہلی بات تو شاعری سے نہیں بلکہ خود شاعر سے تعلق رکھتی ہے یعنی شاعری ان لوگوں کو کرنی چاہیے جن کو فطرۃً شاعری سے مناسبت ہو، لیکن اس کا فیصلہ کون کرے کہ فلاں شخص کو شاعری سے مناسبت ہے اور فلاں شخص کو نہیں ہے؟ قدیم زمانے میں اساتذہ اس کا فیصلہ کرتے تھے، لیکن مولانا کے نزدیک شاعری میں استادی اور شاگردی کا سلسلہ بالکل بے سود ہے، استاد شاگرد کے کلام میں اس سے زیادہ کیا کر سکتا ہے کہ گرامر کی کوئی غلطی بنادے، یا کسی عروضی یا معنوی کی اصلاح کر دے، لیکن وہ شاگرد کے پست کلام کو بلند اور اس کو اپنا ہمسر نہیں بنا سکتا، مولانا کا یہی اصلاحی مشورہ ہے جس کو دور جدید کی آزادی پسند طبیعتوں نے قبول کیا ہے، اور اس کی وجہ سے شعرا کی ایک ایسی بے راہ رو جماعت پیدا ہو گئی ہے جن کا کلام ہر قسم کی لفظی اور معنوی غلطیوں کا مجموعہ ہے، بلکہ ان کا ایک حصہ تو بالکل ہی مہمل ہے، استاد صرف گرامر اور عروضی غلطیوں کی اصلاح ہی نہیں کرتا بلکہ وہ شاگردوں کے کلام پر ہر قسم کی تنقید کرتا ہے، اس لیے وہ ایک بہترین نقاد ہوتا ہے، اور اگر اس کی اصلاح کردہ غزلوں کو جمع کیا جائے تو ان سے تنقید کے تمام اصول قائم کیے جا سکتے ہیں، اساتذہ کی یہی تنقیدیں ہیں جن کی نسبت حامد اللہ افسر نے نقد الادب میں لکھا ہے کہ" اردو زبان میں ابتدا سے لیکر اس وقت تک برابر تنقید کا رواج رہا ہے لیکن ہمارے یہاں اس فن نے دو صورتیں اختیار کیں، ایک صورت تو وہ ہے جس میں تنقید اور تصنیف دونوں ایک دوسرے میں جذب ہو کر پبلک کے سامنے آئیں یعنی اصلاح کا رواج، ہماری زبان کی شاعری کا بہت کم حصہ ایسا ہے جو اشاعت سے پہلے شاعر کے علاوہ کسی دوسرے شخص کی نظر سے نہ گذرا ہو اور اس میں رد و بدل نہ ہوا ہو، گویا نقاد کے فرائض ہمارے یہاں اساتذہ نے انجام دیے ہیں۔"

اگرچہ یہ افسوسناک بات ہے کہ تلامذہ نے اپنے اساتذہ کی اصلاحوں کو محفوظ کر کے ایک مرتب صورت میں جمع نہیں کیا، اس لیے اس قسم کی تنقیدیں تصنیف ہی میں شامل ہو کر بیکار ہو گئیں، تاہم صفدر مرزا پوری نے بہت سے اساتذہ کی اصلاحوں کو ایک کتاب کی صورت میں جمع کر دیا ہے، اور اس سے ہمارے اساتذہ کی تنقیدی قابلیت ظاہر ہوتی ہے، تنقیدی حیثیت سے شعر میں سب سے پہلے زبان اور محاورہ کی صحت پر نظر پڑتی ہے، اور مولانا حالی بھی اس کی اہمیت کو تسلیم کرتے ہیں اور اس کے لیے اہل زبان کے کلام کے مطالعہ کو ضروری سمجھتے ہیں، لیکن اسی کے ساتھ اس معاملے کو اس قدر آسان بھی سمجھتے ہیں کہ جو لوگ مستند زبان پر کافی عبور نہیں رکھتے اگر ان کو زبان و محاورہ کے متعلق کچھ شبہات پیش آئیں تو ان کے رفع کرنے کے لیے کسی مشاق و ماہر استاد کی ضرورت نہیں بلکہ وہ ہر صاحب زبان یہاں تک کہ ایک ماماں، ایک کنجڑن بلکہ ایک حلال خوری سے بھی رفع ہو سکتے ہیں لیکن شاعری میں جو زبان اور جو محاورات استعمال کیے جاتے ہیں وہ اس زبان اور اس محاورے سے مختلف ہوتے ہیں، جن کو ایک ماماں، ایک کنجڑن اور ایک حلال خوری استعمال کرتی ہے، اور اگر بالفرض مختلف نہ ہوں تو اس سے بہتر یہی ہے کہ ان بتذل استانیوں کے بجائے ایک مستند استاد کا دامن پکڑ لیا جائے، اسی نکتہ کو مولانا فضل الحسن حسرت موہانی نکات سخن میں اس طرح بیان کرتے ہیں کہ

"راقم حروف کو جہاں اردو زبان کی روز افزوں ترقی اور مذاق صحیح کی جانب نوجوان اردو شاعروں کے قابل قدر رجحان کو دیکھکر قدرتی طور پر مسرت حاصل ہوتی تھی، وہیں اس بات کا افسوس بھی ہوتا تھا کہ دور جدید کے اکثر تعلیم یافتہ شاعر اپنے کلام میں بلندی مضمون و ندرت خیال کے مقابلے میں زبان و بیان کی خوبیوں کا کافی لحاظ

نہیں رکھتے جس کا نتیجہ اکثر یہ ہوتا ہے کہ اچھے سے اچھا مضمون ایک ادنی خرابی کی وجہ سے بے لطف ہو کر رہ جاتا ہے، اس خرابی کے متعدد وجوہ ہیں، سب سے بڑا اور پہلا سبب یہ ہے کہ شاعری کے موجودہ دور میں استادی و شاگردی کا سلسلہ قریب قریب ناپید ہو چکا ہے، جس کا اثر اکثر اس شکل میں نمودار ہوتا ہے کہ نوجوان شاعروں کو محاسن و معائب سخن کے متعلق صحیح اور کافی اطلاع بطور خود حاصل کرنے کے لیے ایک عرصہ دراز درکار ہوتا ہے اور اس درمیان میں جو کچھ ان کے قلم سے نکلتا ہے اس میں ان کی جدت ذہن کی خوبیاں ان کی بے مشقی و ناتجربہ کاری کی بنا پر بالکل خاک میں مل جاتی ہیں،

زمانہ ماضی میں یہ مرحلہ استاد کی مدد سے بہت جلد اور بڑی آسانی کے ساتھ طے ہو جایا کرتا تھا، تاکہ وہ کار پختہ کاروں کے تجربے سے فائدہ اٹھا کر وہ مشق سخن جو آجکل کے اردو شاعر سالہا سال میں حاصل کرتے ہیں مہینوں بلکہ دنوں میں حاصل کر لیتے تھے۔

اس میں شک نہیں کہ جو مشق اور تجربہ ایک عرصۂ دراز میں بطور خود بلا اعانت استاد حاصل ہوتا ہے، وہ استاد سے حاصل کیے ہوئے تجربے سے بہتر ہے اور اکثر صحیح تر ہوتا ہے لیکن اس قسم کے بہتر تجربے کے حاصل ہونے تک شاعر کی شاعری کا جوہر بے مشقی و کمزوری کلام کی وجہ سے ایک طرح پر بالکل ضائع ہو جاتا ہے، یہ ایک ایسا نقصان ہے جس کے مقابلے میں اس بہتر تجربے کے فوائد کی کوئی حقیقت باقی نہیں رہتی، خصوصاً اس حال میں کہ کبھی کبھی خود روشاعر راہ سے اس درجہ بھٹک جاتا ہے کہ پھر اس کا صحیح راہ پر آنا دشوار ہو جاتا ہے، اور مشق سے اصول کی ترقی کے ساتھ اس کے مذاق کی ابتری روز بروز بڑھتی چلی جاتی ہے، اس بیان سے یہ سمجھنا چاہیے کہ راقم کے نزدیک

ہر چند یہ شاعر پر کسی نہ کسی استاد کی شاگردی بہر حال لازم ہوتی ہے، یا یہ کہ بغیر سلسلۂ شاگردی و استادی کوئی شاعر کامل ہو ہی نہیں سکتا، مقصد کلام صرف اتنا ہے کہ مذاق سخن کے لحاظ سے ہر شخص شاعر کامل ضرور ہو سکتا ہے لیکن درجۂ کمال تک پہنچنے کے لیے زبان و بیان کی جتنی خوبیاں کلام میں ہونی ضروری ہیں وہ استاد کی مدد سے جلد اور یقینی طور پر حاصل ہو جاتی ہیں، برخلاف اس کے بطور خود مشق پیدا کرنے میں بہت زمانہ صرف ہوتا ہے اور پھر بھی کامیابی یقینی نہیں ہوتی۔"

ہمارے خیال میں اس معاملے میں شاگرد سے زیادہ استاد کی اصلاح کی ضرورت ہے، اساتذہ کو شاگردوں کی تعداد بڑھانے کے لیے ہر شخص کے کلام پر اصلاح دینا نہیں چاہیے، بلکہ یہ دیکھ لینا چاہیے کہ شاگرد کی طبیعت اور اس کا ماحول شاعری کے لیے مناسب ہے یا نہیں؛ میر تقی میر کی خدمت میں جب میر قمر الدین منت اپنی غزل اصلاح کے لیے لے گئے تو انھوں نے ان کا وطن پوچھا اور جب معلوم ہوا کہ وہ سونی پت علاقۂ پانی پت کے رہنے والے ہیں تو فرمایا کہ

"سید صاحب اردوے معلیٰ خاص دلی کی زبان ہے آپ اس میں تکلیف نہ کیجیے، اپنی فارسی وارسی کہہ لیجیے۔"

اسی طرح جب ان کی خدمت میں سعادت یار خاں رنگین نے غزل اصلاح کے لیے پیش کی تو فرمایا کہ

"صاحبزادے آپ خود سے امیر ہیں اور امیر زادے ہیں، نیزہ بازی، تیر اندازی کی کثرت کیجیے شہسواری کی مشق فرمائیے، شاعری دل خراشی و جگر سوزی کا کام ہے، آپ اس کے درپے نہ ہوں آپ کی طبیعت اس فن کے مناسب نہیں۔"

یہی معاملہ شیخ ناسخ کے ساتھ بھی گذرا۔

شاعری کی اصلاح کے لیے دوسری ضروری شرط یہ ہے کہ جھوٹ اور مبالغہ سے احتراز کیا جائے۔ شاعری کی اصلی خوبی یہ ہے کہ وہ لفظاً و معنًی نیچر کے موافق ہو یعنی شعر کے الفاظ اور انکی ترکیب و بندش تا بمقدور اس زبان کی معمولی بول چال کے موافق ہو جس میں وہ شعر کہا گیا ہے، کیونکہ ہر زبان کی معمولی بول چال اور روزمرہ اس ملک والوں کے حق میں نیچر کا حکم رکھتے ہیں۔ اسی طرح معنوی حیثیت سے شعر میں ایسی باتیں بیان کی جائیں جیسی کہ دنیا میں ہمیشہ ہوا کرتی ہیں یا ہونی چاہئیں، مثلاً یہ شعر

رہتا ہے اپنا عشق میں یوں دل سے مشورہ جس طرح آشنا سے کرے آشنا صلاح

لفظاً و معنًی دونوں حیثیتوں سے نیچرل ہے لیکن شعر کی اس خوبی کو مبالغہ بالکل زائل کر دیتا مثلاً یہ اشعار

عرض کیجئے جوہر اندیشہ کی گرمی کہاں کچھ خیال آیا تھا وحشت کا کہ صحرا جل گیا

کیا نزاکت ہے جو توڑا شاخ گل سے کوئی پھول آتش گل سے پڑے چھالے تمھارے ہاتھ میں

دفن ہے جس جا پہ کشتہ سرد مہری کا تری بیشتر ہوتا ہے پیدا واں شجر کافور کا

بالکل ان نیچرل ہیں، کیونکہ جوہر اندیشہ میں کیسی ہی گرمی ہو یہ کسی طرح ممکن نہیں کہ اس میں صحرا نوردی کا خیال آنے سے خود صحرا جل اٹھے، یا نزاکت کسی درجہ کی کیوں نہ ہو یہ ممکن نہیں کہ آتش گل یعنی خود گل کے چھونے سے ہاتھ میں چھالے پڑ جائیں یا سرد مہری میں اتنی ہی ٹھنڈک ہو سکتی ہے جتنی کہ لفظ سرد میں، پھر اس کے کشتہ کی خاک میں اتنا اثر ہونا کہ اس سے شجر کافور پیدا ہو محض الفاظ ہی الفاظ ہیں، جن میں معنی کا بالکل نام و نشان نہیں۔

اس میں شبہہ نہیں کہ مبالغہ سے شعر میں صرف ان نیچرل ہی نہیں بلکہ بعض اوقات نہایت مکروہ

ور بتذل ہو جاتا ہے۔ مثلاً

حمام گرد خانۂ دل سوختگاں ہیں آہوں سے ہر سقف و در و دیوار میں گرمی
رنگ کندن سا تمھارا ہو عجب کیا ہو اگر طوطئ سبزۂ خط سونے کی چڑیا ہو جائے

لیکن بہت سے اشعار ایسے بھی ہیں جن میں مبالغہ نہایت لطافت اور ندرت پیدا کر دیتا ہے،
آغ کے اس شعر میں

شمع روشن کے آگے شمع کو وہ رکھ کے کہتے ہیں اُدھر جاتا ہے دیکھیں یا اِدھر پروانہ آتا ہے

انتہا درجہ کا مبالغہ ہے لیکن باینہمہ یہ نہایت اعلیٰ درجہ کا شعر سمجھا جاتا ہے۔ قدما کی شاعری بے شبہہ
، ہوتی ہے لیکن وہ بھی مبالغہ سے بالکل خالی نہیں ہوتی۔ آبرو کے یہ اشعار جن کو مولانا حالی نے
کیا ہے

نگہ گرم سے مرے دل میں خوش نین آگ سی لگائے گا
جدائی کے زمانہ کی سجن کیا زیادتی کہئے کہ اس ظالم کی جو ہم پر گھڑی گذری سو جگ بیتا

یہ بالکل نیچرل ہیں لیکن فی الجملہ مبالغہ سے خالی نہیں۔

متاخرین نے جیسا کہ مولانا حالی نے ان کے تمام مضامین کو بکیر نہایت خوبی کے ساتھ ثابت
ہے، بے شبہہ اردو شاعری کو ان نیچرل بنا دیا لیکن اس کی وجہ صرف یہ نہیں ہے کہ ان کے مضامین
، مبالغہ پایا جاتا ہے۔ بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ انھوں نے تخئیل کا غلط استعمال کیا ہے جس کی
ہ سے شاعری واقعیت اور شاعرانہ احساس سے بالکل الگ ہو گئی ہے۔ اس لیے مبالغہ بجائے خود
ئی قابل اعتراض چیز نہیں۔ بلکہ یہ دیکھنا چاہیے کہ مبالغہ کا استعمال کس موقع پر صحیح اور کس موقع پر
ط طریقہ سے کیا گیا ہے۔ اور اس کا فیصلہ صرف ذوق صحیح کر سکتا ہے۔

صاحب مثل السائر لکھتے ہیں کہ مبالغہ کو کچھ لوگ پسند اور کچھ ناپسند کرتے ہیں اور میرے نزدیک

مبالغہ کو استعمال کرنا چاہیے، کیونکہ بہترین شعر وہ ہے جو سب سے زیادہ جھوٹا ہو بلکہ سب سے زیادہ اچھا شعر وہ ہے جو سب سے زیادہ جھوٹا ہو البتہ مبالغے کے مختلف درجے ہیں جن میں بعض پسندیدہ اور بعض ناپسندیدہ ہیں بشار کے اس شعر میں:

اذا ما غضبنا غضبۃ مضریۃ ہتکنا حجاب الشمس او قطرت دماً

یعنی جب ہم کو مضری غصہ آتا ہے تو ہم سورج کے پردے کو چاک کر دیتے ہیں"، پسندیدہ مبالغہ ہے، اور ابونواس کے اس شعر میں

واخفت اھل الشرک حتی انہ لتخافک النطف التی لم تخلق

یعنی تو نے اہل شرک کو اس قدر خوفزدہ کر دیا کہ جو نطفے ابتک پیدا نہیں ہوئے وہ بھی تجھ سے ڈرتے ہیں" ناپسندیدہ،

متنبی نے اکثر اسی قسم کے مبالغے استعمال کیے ہیں، وہ ایک شعر میں کہتا ہے کہ" تو دشمنوں کے پیٹ میں اتنے چوڑے زخم لگاتا ہے کہ راستہ میں جاتا ہے اور تو اس پر چل سکتا ہے"، لیکن یہ مبالغہ صرف مستبعد ہی نہیں بلکہ ناممکن ہے، اسی مضمون کو دوسرا شاعر اس طرح ادا کرتا ہے کہ" میں نے زخموں کے شگاف کو اس قدر وسیع کر دیا کہ اِدھر سے اُدھر کی چیز نظر آنے لگی" اور یہ قریب قریب ممکن ہے کہ زخم اس قدر چوڑا ہو کہ اس میں روشنی کی شعاعیں گذر سکیں،

بہرحال مبالغہ بذات خود کوئی بری چیز نہیں بلکہ تخئیل کا غیر معتدل استعمال برا ہے، اور تخئیل کی یہی بے اعتدالی مبالغہ کو ناممکن بنا دیتی ہے،

لیکن جس طرح مبالغہ میں اس قدر افراط کہ شعر کو واقعیت سے کوئی سروکار ہی نہ رہے، مذموم ہے اس سے زیادہ اس میں اس قدر تفریط کہ شعر بالکل واقعہ نفس الامری بنجائے قابل اعتراض ہے، اور اس کی بدترین مثال یہ شعر ہے:

چشمان تو زیر ابرو انند دندان تو جملہ در دہانند

جس کو شعر ہی نہیں کہہ سکتے، کیونکہ شاعر صرف واقعۂ نفس الامری کا اظہار نہیں کرتا بلکہ اس کو بہت کچھ بڑھا چڑھا کر دکھانا چاہتا ہے، ایک شاعر نے اپنی فیاضی کی تعریف میں کہا تھا کہ "فیاضی میں میرے ہاتھ اس وقت پھیلتے ہیں، جب بخیلوں کے ہاتھ سکڑ جاتے ہیں"؛ اس شعر کو نقل کر کے صاحب مثل السائر نے لکھا ہے کہ شاعر نے اپنی فیاضی کی تعریف میں کوتاہی کی ہے، اس کو یوں کہنا چاہیے تھا کہ "جب فیاض لوگوں کے ہاتھ سکڑ جاتے ہیں تو فیاضی میرے ہاتھ کو کھول دیتی ہے"، اس کو فلسفیانہ الفاظ میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ "طبع انسانی کا خاصہ ہے کہ وہ مادی اشیاء کو ہمیشہ اس سے افضل اور بہتر صورت میں دیکھنا چاہتی ہے جیسی کہ وہ اصل میں ہیں، اور قدرتی مناظر فرحت و انبساط کے اس بلند معیار کی مطابقت نہیں کرتے جو اس کو مطمئن کر سکے، یا دوسرے لفظوں میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ آنکھ نے جو کچھ دیکھا ہے تخیل اشیاء کا تصور اس سے زیادہ باعظمت، زیادہ عجیب اور زیادہ خوبصورت کر سکتی ہے، اس لیے شاعر کا فرض ہے کہ جب وہ موجودات عالم کی تصویر الفاظ میں کھینچے تو تخیل کی اس خصوصیت کا لحاظ رکھے اور قدرتی موجودات کو مکمل کرنے کے لیے اضافہ و اصلاح سے گریز نہ کرے،

صناع اس کا انتظار نہیں کرتا کہ قدرت آہستہ آہستہ بتدریج ایک موسم سے دوسرے موسم کی طرف بڑھے، بلکہ بہار و خزاں میں جس قدر حسن ہے اسے وقت کی قیود سے آزاد کر کے سارے سال پر تقسیم کر دیتا ہے اور اس کو اول سے آخر تک دلفریب اور خوبصورت بنا دیتا ہے، اس کے لگائے ہوئے گلزار میں گلاب اور چنبیلی، نرگس اور سوسن، بنفشہ اور نافرمان سب ایک ہی موسم میں کھل سکتے ہیں اور اگر ان سب کے فراہم ہونے کے بعد بھی اس کا سجایا ہوا منظر حسب دلخواہ حسین اور جاذب نظر نہیں ہے تو پھر وہ انواع و اقسام کے پھول اور ان پھولوں میں طرح طرح کی خوشبوئیں تخیل کی مدد سے پیدا کر سکتا ہے جو قدرت کے پیدا کئے ہوئے پھولوں کی خوشبوؤں سے بہتر ہوتی ہیں، غرض قدرتی موجودات کو وہ جس صورت میں چاہے تبدیل کر سکتا ہے لیکن اس تبدیلی

میں حسن پیدا کرنے کے لیے اس امر کی ضرورت ہے وہ حد سے نہ گذر جائے [1]۔

اس نظریہ کی بنا پر شاعرانہ تخیل زمان و مکان کے قیود کی پابند نہیں ہے، اس لیے مثنوی میر حسن کے ان اشعار پر

وہ گانے کا عالم وہ حسن بتاں ۔۔۔ وہ گلشن کی خوبی وہ دن کا سماں

درختوں کی کچھ چھاؤں اور کچھ وہ دھوپ ۔۔۔ وہ دھانوں کی سبزی وہ سرسوں کا روپ

مولانا حالی کا یہ اعتراض کہ "دھان خریف میں ہوتے ہیں اور سرسوں ربیع میں گیہوں کے ساتھ بوئی جاتی ہے، اس لیے دونوں کا ایک ساتھ جمع ہونا تجربہ، مشاہدہ اور واقعہ کے خلاف ہے" صحیح نہیں، اسی طرح اردو شاعری پر یہ اعتراض کہ اس کی ترکیب میں بہت سے غیر ملکی عناصر شامل ہیں، مثلاً بلبل، قمری، سرو و شمشاد، نرگس، سنبل، شیریں فرہاد، مجنوں و لیلیٰ وغیرہ سب کے سب سرزمین ایران و عرب سے تعلق رکھتے ہیں، اور میر انیس کے مرثیوں پر یہ اعتراض کہ ان کے رجال داستان خصوصاً ان کے نسائی کردار بالکل ہندی معلوم ہوتے ہیں، حالانکہ صحیح کردار نگاری کے معنی یہ ہیں کہ ان میں اپنی ملکی اور قومی خصائص پائے جاتے، یا یہ کہ ان کے مرثیوں میں پوری طور پر تاریخی صداقت نہیں پائی جاتی صحیح نہیں ہے،

اصل یہ ہے کہ واقعہ نگاری کی دو قسمیں ہیں،

(۱) ایک تو یہ کہ واقعہ نگار کسی تاریخی واقعہ کو بے کم و کاست نظم کر دے، اس کے لیے صرف زبان پر قدرت درکار ہے، شاعری کی چنداں ضرورت نہیں بلکہ اس قسم کی واقعہ نگاری کو صرف نظم کہا جا سکتا ہے، شعر نہیں کہا جا سکتا، اردو کے مرثیوں اور مثنویوں میں اس قسم کی واقعہ نگاری کی بہت سی مثالیں مل سکتی ہیں، مثلاً

قریب جاتے ہی ہندہ نے اٹھا تھا ۔۔۔ کہا سلام علیک اے صنیفۂ نیک صفات

---

[1] نقد الادب ص ۶۱، ۶۲، ۶۳

وہاں سے لائے اٹھا کر تو پھر کہی یہ بات سمجھ میں کچھ نہیں آتے ہیں آپ کے حالات

وہ روشنی میں نغمہ زن کے منھ کو تکتی تھی

اگرچہ قصد تھا پر کچھ وہ کہہ نہ سکتی تھی

(۲) دوسرے یہ کہ واقعہ اجمالاً معلوم ہے لیکن واقعہ نگار واقعہ کے تمام جزئیات اور حالات اپنی طبیعت سے پیدا کرتا ہے، وہ واقعہ کی نوعیت کو دیکھتا ہے اور خیال کرتا ہے کہ اس قسم کے موقع پر فطرت کا اقتضا کیا ہے، ان تمام چیزوں کو وہ موجود فرض کر لیتا ہے اور ان کو ادا کرتا ہے؛ اور فرانسس بیکن کے نزدیک شاعری درحقیقت اسی فرضی تاریخ کا نام ہے، کیونکہ "دنیا نسبتہً روح سے پست اور کم رتبہ ہے، یہی سبب ہے کہ انسان طبعاً واقعات میں اس سے زیادہ عظمت، اس سے زیادہ نفاست و خوبی اور اس سے زیادہ تنوع کا خواہشمند ہے، جتنا کہ ان کے اندر حقیقۃً موجود ہے، اور چونکہ صحیح تاریخ جن میں اعمال و واقعات کی رُوداد ہے، ان کے اندر وہ برتری اور تفوق نہیں ہے جو طبع انسانی کو مطمئن کر سکے اور اس کے معیار کے مطابق ہو، اسی لیے شاعری برتر اور بلند اعمال اور واقعات کو فرضی طور پر مہیا کر لیتی ہے" میر انیس کے مراثی اسی قسم کی فرضی تاریخ ہیں، اس لیے ان میں خالص صداقت کی جستجو کرنا شاعری کو ہاتھ سے کھو دینا ہے،

اس تفصیل سے ثابت ہوا کہ مبالغہ شاعری کا ایک ضروری بلکہ قدرتی عنصر ہے البتہ اسکا استعمال اس طریقہ سے کرنا چاہیے کہ تخئیل کی لطافت میں فرق نہ آنے پائے اور مضمون مبتذل اور رکیک اور ناممکن نہ ہو جائے، مثلاً ناسخ کا یہ شعر

لاغر ہیں ہم ایسے کہ نگل جائے جو چیونٹی اٹکے نہ ہمارا بدن زار گلے میں

اس قسم کے مبالغہ کی بدترین مثال ہے، اور اس قسم کے مبالغے زیادہ تر ان شعرا کے کلام میں پائے جاتے ہیں جو مضمون آفرینی کے دھن میں تخئیل کا غلط استعمال کرتے ہیں،

شیخ بو علی سینا کی عبقریت

از جناب شبیر احمد خاں صاحب غوری ایم، اے

(۲)

شیخ کی تصانیف کی مقبولیت شیخ کی تصانیف بالخصوص "کتاب الشفا" کو حکمت کا شاہکار عظیم محسوب کیا جاتا ہے، انوری نے اپنے ایک مشہور قصیدہ میں لکھا تھا ؎

مرد را باید کہ حکمت نیز دامن گیر و ش
تا شفائے بو علی خواند نہ ژاژ بحتری

عرصہ تک یہ کتاب مشرقی ممالک (ہندوستان و ایران) میں فلسفہ کے اعلیٰ نصاب میں داخل رہی اور اکثر فضلا نے اس کے ساتھ درس و تدریس کے علاوہ شرح و تحشیہ کے ذریعہ اعتنا کیا، حسب تصریح حاجی خلیفہ ابو عبداللہ محمد بن احمد التیجانی نے اس کی شرح لکھی[1]، شفا کے دوسرے شراح میں محمد الحارثی السرخسی اور محمد بن علی بن ابی نصر الاسفرائنی کے نام مشہور ہیں[2]، متاخرین میں غیاث الدین منصور[3]، صدر رائے شیرازی[4] اور آقا حسین خوانساری[5] کے حواشی مشہور ہیں، متقدمین میں شمس الدین خسرو شاہی نے شفا کا اختصار "مختصر کتاب الشفا للرئیس ابن سینا" کے عنوان سے کیا[6]۔ ہندوستان میں مولانا فضل امام خیر آبادی[7] نے شفا کی تلخیص کی، ڈاکٹر ذبیح اللہ صفا نے زین العابدین علوی عاملی

---

[1] کشف الظنون ج اول بیان شفا [2] جشن نامہ ابن سینا ڈاکٹر ذبیح اللہ صفا ج اول ص ۱، [3] ایضاً ص ۱، [4] فہرست قدیم کتب خانہ رامپور حکمت نمبر ۴ [5] ایضاً حکمت نمبر ۶۲ و ۶۶ [6] طبقات الاطباء ابن ابی اصیبعہ جلد ثانی ص ۱۷۴ [7] الثقافۃ الاسلامیہ فی الہند از مولانا عبد الحیٔ ص ۲۶۵ و فہرست قدیم رامپور حکمت نمبر ۲۳، مولانا عبد الحیٔ نے مولانا فضل حق کے حاشیہ شفا کا بھی ذکر کیا ہے (الثقافۃ الاسلامیہ ص ۲۶۵) نیز طبعیات شفا پر دو اور حاشیوں کا ذکر کیا ہے ایک سید امیر حسن حسینی سہسوانی کا، دوسرا مفتی یوسف بن محمد اصغر لکھنوی کا (الثقافۃ الاسلامیہ ص ۲۶۸)

کی "مفتاح الشفا" کا بھی ذکر کیا ہے۔[۱]

اسی طرح شیخ کی "الاشارات والتنبیہات" کے ساتھ بھی غیر معمولی اعتنا کیا گیا اور یہ کتاب آج بھی فلسفہ کے اعلیٰ نصاب میں شامل ہے[۲]، اکثر فضلا نے اس پر شروح لکھیں جن میں امام رازی، محقق طوسی، سراج الدین ارموی، رفیع الدین جیلی اور عز الدولہ سعد ابن منصور[۳] [المعروف بابن الکمونہ] کی شرحیں زیادہ مشہور ہیں، ان میں سے امام رازی اور محقق طوسی کی شروح نے خاص طور سے شہرت حاصل کی، امام رازی کی شرح گویا "الاشارات والتنبیہات" کا لطیفہ رد ہے، محقق طوسی نے ان کے ردوں کا اپنی شرح میں جواب دیا، اس قسم کا دوسرا جواب سیف الدین الآمدی نے "کتاب المآخذ علی فخر الدین بن خطیب الری فی شرح الاشارات" کے عنوان سے لکھا[۴]، چونکہ امام رازی اور محقق طوسی دو مختلف مناہج فکر سے تعلق رکھتے تھے، اس لیے دونوں کے درمیان قطب الدین شیرازی نے "محاکمات" کے عنوان سے محاکمہ لکھا[۵]، محاکمات پر ابن کمال پاشا اور مرزا جان شیرازی نے حواشی لکھے، دوسرا محاکمہ شیخ بدر الدین محمد بن اسعد الیمانی نے لکھا، نجم الدین اللبودی نے "مختصر کتاب الاشارات والتنبیہات" کے عنوان سے اس کی تلخیص کی[۶]۔

شیخ کی اور کتابوں کے ساتھ بھی تدریس و تحشیہ کے ساتھ بڑا اعتنا کیا گیا[۸]، لیکن جو اعتنا اس کی "القانون فی الطب" کے ساتھ کیا گیا کم کتابوں کے ساتھ کیا گیا ہوگا، مشرق میں تو قانون طب کا نام ہے اور طب قانون کا۔ اگرچہ ان ممالک میں شروح و حواشی لکھنے کا بہت دستور ہے، مگر کم کتابوں کے اتنے شروح و حواشی لکھے گئے ہوں گے جتنے قانون کے:۔

---

[۱] جشن نامہ ابن سینا ص ۱۰، [۲] امتحانات عربی و فارسی یوپی کے فاضل معقولات میں آج بھی یہ کتاب داخل نصاب ہے۔ [۳] طبقات الاطبا، جلد ثانی ص ۲۷، [۴] فہرست قدیم کتب خانہ رامپور حکمت ۱۹، [۵] اخبار العلما باخبار الحکما، ابن القفطی ص ۱۶۱، [۶] فہرست کتب خانہ اباصوفیا حکمت ۲۴۴۲، [۷] طبقات الاطبا، جلد ثانی ص ۱۸۹، [۸] مثلاً نجاۃ کی شرح بیہقی امام رازی وغیرہ نے کی۔

غالباً سب سے پہلے امین الدولہ ابن التلمیذ (المتوفی ۵۶۰ھ) نے "الحواشی علی کتاب القانون لابن سینا" کے عنوان سے قانون پر حاشیہ لکھا،[1] بعد میں ابوجعفر ابن البذوخ (المتوفی ۵۷۵ھ) نے حواشی لکھے،[2] چھٹی صدی کے آخر میں امام رازی نے اور[3] ان کے بعد ان کے شاگرد قطب الدین ابراہیم ابن علی بن محمد السلمی (المعروف بالقطب المصری) نے کلیات قانون کی شرحیں لکھیں،[4] ساتویں صدی میں جن لوگوں نے قانون کا تحشیہ کیا ان میں شرف الدین رحبی[5] (المتوفی ۶۶۷ھ) اور ان کے والد رضی الدین رحبی کے شاگرد فخر الدین ساعاتی[6] مشہور ہیں، اسی زمانہ میں ہبۃ اللہ ابن الجمیع نے "التصریح المکنون فی تنقیح القانون" کے عنوان سے قانون پر تنقیدی شرح لکھی،[7] شام میں کمال الدین حمصی[8]، کمال الدین ابن یونس[9] اور ابن القف[10] (صاحب العمدہ فی الجراحۃ) نے کلیات قانون کی شرحیں لکھیں، موفق الدین عبد اللطیف بغدادی نے امام رازی کی شرح کلیات قانون کا رد لکھا اور ابن الجمیع کے "حواشی علی القانون" پر تعقب کیا،[11] اسی طرح نجم الدین ابن المنفاخ (المتوفی ۶۵۲ھ) نے کلیات قانون کے متعلق مقامات کو "المہملات من الکلیات" کے عنوان سے مدون کیا،[12] اس تعقب کا جواب موفق الدین سامری نے "حل شکوک ابن منفاخ علی الکلیات" کے نام سے لکھا،[13] موفق الدین نے امام رازی اور قطب مصری کی شرح کلیات قانون کی مدد سے نیز ان پر جو رد و قدح ہوئی تھی، اسے سامنے رکھ کر کلیات قانون کی شرح لکھی،[14] ڈاکٹر ذبیح اللہ صفا نے اس صدی کے شراح قانون میں ابوالفضائل افضل الدین محمد بن ناماور الخونجی کا نام بھی لیا ہے،[15] ساتویں صدی کے آخر میں علاء الدین علی بن

---

[1] طبقات الاطبا جلد اول ص ۲۷۶ [2] ایضاً ج ثانی ص ۱۵۰ [3] اخبار العلما باخبار الحکما ص ۱۹۱ [4] طبقات الاطبا جلد ثانی ص ۳۰ [5] ایضاً جلد ثانی ص ۲۰۱ [6] ایضاً جلد ثانی ص ۱۸۴ [7] ایضاً جلد ثانی ص ۱۱۵ [8] ایضاً جلد ثانی ص ۲۰۱ [9] ایضاً جلد اول ص ۳۰۰ [10] ایضاً جلد ثانی ص ۲۷۳ [11] ایضاً جلد ثانی ص ۲۱۲ [12] ایضاً جلد ثانی ص ۲۴۶ [13] ایضاً جلد ثانی ص ۲۷۲ [14] ایضاً جلد ثانی ص ۲۷۳ [15] جشن نامہ ابن سینا ص ۱۰۱

نفیس القرشی نے کلیات قانون کی شرح لکھی، اسی زمانہ میں قطب الدین مسعود شیرازی نے قانون کی شرح لکھی مگر باوجود شرح وبسط کے حصہ "تشریح" اور دیگر فصول تشنۂ توضیح رہ گئیں، اس لیے زین العرب مصری نے ۶۵۱ھ میں اس کی تکمیل کر کے پھر اس کا خلاصہ مرتب کیا۔ اسی زمانہ ۶۴۵ھ میں سدید الدین گازرونی اور محمد بن محمود الآملی (المتوفی ۷۵۳ھ) نے قانون کی شرحیں لکھیں، مقدم الذکر کی شرح کا نام "توضیحات القانون" ہے، آخر قرن ہشتم میں محمد بن عبد اللہ الآقسرائی نے شرح لکھا، غیر معروف شارحین میں حاجی خلیفہ نے علی بن کمال الدین استرآبادی، سعد اللہ، ابن العلاء اور یعقوب بن اسحاق طبیب کے نام بتائے ہیں، موخر الذکر نے سلطان مصر محمد بن قلاؤن کے لیے شرح لکھی تھی، بعد کے لوگوں میں فخر الدین خجندی کی شرح مشہور ہے۔[1]

قانون ایک ضخیم کتاب ہے اس لیے بہت سے اطباء نے اسے مختصر کیا، سب سے پہلے شیخ کے شاگرد شرف الزمان الایلاقی (المتوفی سنہ ۵۳۶ھ) نے قانون کو مختصر کیا،[2] ڈاکٹر ذبیح اللہ صفا نے اس اختصار کا نام "الفصول الایلاقیہ" بتایا ہے،[3] بعد میں رفیع الدین جیلی[4] اور نجم الدین اللبودی[5] نے کلیات قانون کو مختصر کیا، حاجی خلیفہ نے تین مختصر نویسوں کے نام اور لکھے ہیں، فخر الدین خجندی، شیخ داؤد انطاکی اور ابو سعید اسرائیلی السامری العسقلانی،[6] ڈاکٹر ذبیح اللہ صفا نے ایک اور اختصار "مختصر القانون" کا ذکر کیا ہے جسے ابو علی محمد بن یوسف بن شرف الدین نے لکھا تھا [ممکن ہے یہ شرف الزمان ایلاقی ہی ہو][7] کسی طبیب نے قانون کو مختصر کر کے "کمنون" نام رکھا تھا، فخر الدین خجندی نے اس کمنون کو مزید مختصر کیا، اور اس کا نام "تنقیح علق المکنون" رکھا، شیخ داؤد انطاکی نے قانون کے اختصار کے علاوہ اسے نظم بھی کیا تھا۔[8]

---

[1] کشف الظنون جلد ثانی ذکر قانون [2] طبقات الاطبا جلد ثانی ص ۰۰ [3] جشن نامہ ابن سینا ص ۱۰۱ [4] طبقات الاطبا جلد ثانی ۱۰۲۱ [5] ایضاً جلد ثانی ص ۱۸۹ [6] کشف الظنون جلد ثانی ذکر قانون [7] جشن نامہ ابن سینا ص ۱۰۱ [8] کشف الظنون جلد ثانی ذکر قانون

لیکن قانون کے اختصاروں میں قبول عام "موجز" اور "قانونچہ" ہی کو نصیب ہوا، یہ دونوں کتابیں آج بھی طب کے نصاب میں داخل ہیں، موجز علاء الدین قرشی کی تلخیص ہے اور قانونچہ محمود بن عمر الجغمینی (المتوفی ۷۴۵ھ ۔ ماتن الملخص فی الہیئۃ) کا اختصار ہے، موجز پر بہت سے اطباء نے شرحیں لکھیں، جن میں سب سے زیادہ مقبولیت "نفیسی" (از امام نفیس بن عوض کرمانی) کو حاصل ہوئی، یہ کتاب آج طب کی کتابوں میں سب سے زیادہ مقبول و متداول ہے، دوسری مشہور شرحیں "حل الموجز" (از جمال الدین آقسرائی) اور سدیدی (از حکیم سدید الدین گازرونی) ہیں، غیر معروف شرحوں میں حاجی خلیفہ نے "مغنی"، "منجز" (از محمود بن احمد امشاطی)، شرح سویدی وغیرہ کا ذکر کیا ہے[1]۔ ہندوستان میں بھی قانون کے ساتھ اعتنا میں کوئی کمی نہیں کی گئی، یہاں بھی اس کتاب کے متعدد شرحیں و حواشی لکھے گئے، ان میں سے ایک شیخ کلیم اللہ جہان آبادی کی شرح قانون ہے جس کا ایک نسخہ رضا لائبریری رامپور میں بتایا جاتا ہے[2]۔ حواشی قانون میں حکیم محمد شریف خاں کا حاشیہ مشہور ہے[3]، حکیم اسحاق بن اسمٰعیل دہلوی نے حمیات قانون کی شرح "غایۃ الفہوم فی تدبیر المحموم" کے نام سے لکھی[4]، حمیات کی دوسری شرح حکیم محمد شریف خاں نے فارسی میں لکھی[5]، حکیم معز الدین خالص پوری نے معالجات قانون پر حاشیہ لکھا[6]، موجز پر جن لوگوں نے شرحیں لکھیں ان میں معتمد الملوک حکیم علوی خاں[7] اور حکیم شفائی خاں (جن کی شرح الفوائد الشفائیہ کے نام سے موسوم ہے)[8] زیادہ مشہور ہیں، قانونچہ کی بھی متعدد شرحیں اور حواشی لکھے گئے ہیں، جنہیں تحفۃ الغریب و نخبۃ الطبیب (از شیخ محمد مومن جزا[9]...)، مفرح القلوب (از حکیم محمد اکبر بزبان فارسی)[10] اور شرح قانونچہ از سید عبدالفتاح بن عبداللہ لاہوری زیادہ مشہ

---

[1] کشف الظنون جلد ثانی ذکر قانون [2] نزہۃ الخواطر لمولانا عبدالحئی جلد سادس ص ۱۴۱ [3] الثقافۃ الاسلامیہ فی الہند ص
[4] نزہۃ الخواطر جلد سادس ص ۳۰۰ [5] الثقافۃ الاسلامی فی الہند ص ۳۲۲ [6] ایضاً ص ۳۱۳ و ۳۲۲ [7] نزہۃ الخواطر
جلد سادس ص ۳۴۶ [8] الثقافۃ الاسلامیہ فی الہند ص ۳۲۲ [9] نزہۃ الخواطر جلد سادس ص ۳۵۶ [10] ایضاً جلد سادس
[11] الثقافۃ الاسلامیہ فی الہند ص ۳۲۲

نفیسی پر بھی متعدد اطبا نے حواشی لکھے مثلاً حکیم محمد شریف خاں، حکیم اسد علی بن وجہ اللہ، حکیم رضی الدین اور مولوی داور اق الرضی) مولوی انوار علی لکھنوی (انوار الحواشی) مولوی عبد الحلیم انصاری فرنگی محلی (حل النفیسی) وغیرہم

اس تفصیل سے قانون شیخ کے شرح و حواشی اور ملخصات کا استقصاء مقصود نہیں ہے، اسکے لیے ایک غیر طبیب مکلف بھی نہیں ہے، واضح کرنا صرف یہ ہے کہ مشرق میں طب اور قانون شیخ مترادف لفظ ہیں جو شیخ کی عظمت و جلالت کا ناقابل تردید ثبوت ہے، ظاہر ہے کہ یہ قبول عام و بقائے دوام صرف ان ہی لوگوں کو نصیب ہوتا ہے جنھیں قدرت غیر معمولی عبقریت عطا فرمائی ہے،

رہا وہ قصہ جو ابن ابی اصیبعہ نے ابن الجمیع المصری کی "کتاب التصریح بالمکنون فی تنقیح القانون" سے نقل کیا ہے کہ ابو العلاء ابن زہر نے قانون شیخ کو از راہ تحقیر اپنے کتب خانہ میں داخل نہیں ہونے دیا اور اس کے اوراق پھاڑ کر نسخے لکھنے کے لیے ان کے پرزے کر لیے :۔

فلما تامله ذمه واطرحه ولم	پس جب اس نے اسے غور سے دیکھا تو اسکی مذمت کی
يدخله خزانة كتبه وجعل يقطع	اور پھینک دیا اور اپنے کتب خانہ میں داخل نہیں
من طرره ما يكتب فيه نسخ الادوية	کیا بلکہ اسکے اوراق کے پرزے بناکر جو مریض اس سے مشورہ
لمن يستفتيه من المرضى	کرنے آتے ان کے لیے ان پر نسخہ لکھا کرتا ،

اس بیان میں بہت کچھ اس کی خود بینی و انانیت کو بھی دخل تھا، چنانچہ آگے چل کر ابن ابی اصیبعہ نے ابو یحیی الیسع بن عیسیٰ کی "کتاب المغرب عن محاسن اہل المغرب" سے نقل کیا ہے کہ جب قدرت نے اسے علم طب میں غیر معمولی فضل و کمال عطا کیا تو وہ اس نعمت غیر مترقبہ کو برداشت نہ کر سکا اور اس کا دماغ چل گیا ،

ان ابا العلاء زهر كان مع	باوجود صغر سنی کے ابو العلاء بن زہر
صغر سنه تصرخ النجابة بذكره[1]	نے بڑی شہرت حاصل کر لی ......

---

[1] الثقافة الاسلامیه فی الهند ص ۳۲۲

"...... ولم یزل یطالع کتب الاوائل منقهما ویلقی الشیوخ مستعلماً.... حتی برز فی الطب الی غایة عجز الطب عن مرامها وضعف الفهم عن ابرامها وخرج عن قانون الصناعة الی ضروب من الشناعة"[1]

وہ متقدمین کی کتابیں سمجھ سمجھ کر مطالعہ کرتا رہا اور ماہرین فن سے طالب علمانہ انداز میں ملتا رہا.... یہاں تک کہ اس نے طب میں وہ درجہ حاصل کر لیا جہاں تک رسائی سے عام اطباء عاجز رہتے ہیں اس وقت اس نے اس فن کے اخلاقی ضابطوں کی خلاف ورزی کی اور طرح طرح کی برائیوں اور بدگوئیوں کی طرف مائل ہو گیا۔

اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ وہ اکابر فضلاء پر حرف گیری و نکتہ چینی کرتے کرتے بدزبانی پر اتر آیا چنانچہ آگے چل ابن ابی اصیبعہ نے اس کی اس خلقی کمزوری کی معذرت میں لکھا ہے:

"لولا بذاء لسان وعجلة انسان وای الرجال تکمل خصائله وتتناسب وصاله"[2]

ابن ابی اصیبعہ نے ابو العلاء بن زہر کی تصانیف کی جو فہرست دی ہے اس سے بھی اس کی اس خود بینی و انانیت کی تصدیق ہوتی ہے۔ رازی نے حسب تصریح ابن جلجل بقراط و جالینوس کی طبی رایوں کے متعلق کچھ شکوک کا اظہار کیا تھا اور انھیں 'کتاب الشکوک' کے نام سے مدون کیا تھا[3] ابو العلاء ابن زہر نے اس کا رد "کتاب حل شکوک الرازی علی کتب جالینوس" کے عنوان سے لکھا،[4] ابن رضوان نے حنین بن اسحاق کی "المدخل الی الطب" (مسائل حنین) پر کتاب "تتبع مسائل حنین" کے نام سے تعقب کیا تھا،[5] ابو العلاء ابن زہر نے "کتاب الایضاح بشواہد الافتضاح فی الرد علی

[1] طبقات الاطباء جلد ثانی ص ۶۵ [2] ایضاً [3] طبقات الاطباء والحکماء ابن جلجل ص ۸۰

[4] طبقات الاطباء جلد ثانی ص ۶۶ [5] ایضاً جلد ثانی ص ۱۰۳

ابن رضوان نیز، وہ علی حنین بن اسحاق فی کتاب المدخل الی الطب" کے عنوان سے اس کا بھی تذکرہ

اس طرح بوعلی سینا پر بھی "مقالہ فی الرد علی ابن علی بن سینا فی مواضع من کتابہ فی الادویۃ المفردۃ"

کے نام سے رد لکھا[۱]

مغرب میں شیخ کی مقبولیت | مشرق میں تو بوعلی سینا اور فلسفہ و طب مترادف لفظ ہیں، مگر مغرب بھی

ابن سینا کے فلسفہ سے بڑی حد تک متاثر ہوا ہے اور اس کے فکری نظام میں ابن سینا کے افکار کے

نشانات بڑی آسانی سے پہچانے جا سکتے ہیں۔

شیخ بوعلی سینا سے پہلے یورپی فکر کندی کے نام سے واقف تھی، بعد میں فارابی نے اسے

متاثر کیا، مگر اس اثر اندازی میں اس کی عظمت فکر کے ساتھ واقعات کو بھی بڑا دخل ہے: اولاً

اس کی وسیع المشربی، وہ خود ایک نصرانی استاد یوحنا بن حیلان کا شاگرد اور دو بڑے

نصرانی شاگردوں، یحییٰ بن عدی اور ابراہیم بن عدی کا استاد تھا، اس چیز نے مسلمانوں سے

زیادہ عیسائی دنیا میں اس کی عبقریت کی دھوم مچا دی، ثانیاً: فارابی کی زندگی کا بڑا حصہ بغداد

میں گزرا جو اس وقت دنیائے علم و حکمت کا مرکز تھا، اور آخری زمانہ شام میں بسر ہوا جو اس وقت

دنیائے اسلام اور دنیائے مسیحیت کے درمیان سرحدی علاقہ تھا، اس لیے ان مقامات سے

اس کی شہرت بڑی آسانی کے ساتھ یورپ میں پہنچ گئی۔

لیکن بوعلی سینا کو یہ مواقع حاصل نہ تھے: وہ دنیائے اسلام کے ایک اندرونی

اور نسبتاً غیر معروف علاقے (ماوراء النہر و خراسان) میں پیدا ہوا اور وہیں اس نے زندگی

کی، یہاں بھی یہودی اور عیسائی تھے، مگر نہ اتنے جس قدر بغداد اور شام میں تھے، پھر وہ مسلم

اساتذہ کا شاگرد تھا، اور اس کے اکثر تلامذہ بھی مسلمان ہی تھے، نیز اس کے سیاسی مشاغل کے

---

[۱] طبقات الاطباء جلد ثانی ص ۹۹

ں کی علمی و ثقافتی زندگی شاید اس کے لیے ایک تفریحی مشغلہ سے زیادہ نہ تھی، انقلابی تحریکوں
لیم و قیادت سے وہ غالباً بڑی مشکل کے ساتھ اتنا وقت بچا پاتا ہوگا کہ اپنے فلسفیانہ افکار
ں اس نے نوجوانی کے زمانہ میں منظم کیا تھا تذکیری نظر ڈال سکے۔ اس کے شاگرد ابو عبید
جانی نے لکھا ہے کہ جس زمانہ میں شیخ شمس الدولہ بویہی کے دربار میں عہدۂ وزارت پر فائز اور
ین کی ریشہ دوانیوں کی وجہ سے موت و حیات کی کشمکش میں گرفتار تھا، کبھی دشمنوں سے
ں بچانے کے لیے چھپتا پھرتا تھا، کبھی منصب وزارت کی ذمہ داریوں سے عہدہ برآ ہونے میں
ا دن گزر جاتا، اسی عالم میں جب رات کو آرام و تفریح کے لیے وقت ملتا تھا تو "مے و نغمہ"
ساتھ ساتھ کبھی "درس و تدریس" سے اور کبھی "تصنیف و تالیف" سے بھی غم غلط کر لیا کرتا تھا۔

وکان یجتمع کل لیلۃ فی دارہ	اور ہر شب طلبہ اسکے مکان پر جمع ہو کرتے
طلبۃ العلم وکنت اقرأ من	میں شفا پڑھا کرتا تھا اور دوسرے لوگ
الشفاء وکان یقرأ غیری من	باری باری سے قانون پڑھا کرتے، جب ہم
القانون نوبۃ۔ فاذا فرغنا	فارغ ہو جاتے تو گویے اپنے اپنے مرتبہ کے
حضر المغنون علی اختلاف	موافق حاضر ہوتے اور مجلس شراب پورے
طبقاتھم۔ وھیٔ مجلس الشراب	ساز و سامان کے ساتھ آراستہ ہوتی اور
بآلاتہ وکنا نشتغل بہ وکان	ہم لوگ اس میں مشغول ہو جاتے، تعلیم و
التدریس باللیل لعدم الفراغ	تدریس رات کو ہوا کرتی کیونکہ دن کو امیر کی
بالنہار بخدمۃ للامیر فقضینا	خدمت کی وجہ سے شیخ کو فرصت نہیں ملتی
علی ذالک زمناً[1]	تھی، اسی طرح عرصہ تک زمانہ گزرتا رہا،

[1] طبقات الاطباء جلد ثانی ص ۹

پھر شفا جو "ابن سینائی" فلسفہ کا شاہکار ہے، جن حالات میں لکھی گئی وہ ناقابل یقین سے معلوم ہوتے ہیں، مثلاً علاء الدولہ ابن کاکویہ سے خفیہ خط وکتابت کے الزام میں اس کی تلاش ہو رہی ہے اور وہ ایک عقیدتمند کے گھر میں چھپا ہوا بیٹھا ہے مگر پاس نہ کوئی کتاب ہے نہ رسالہ ہے، جو کچھ ہے وہ ذہن کے محفوظات ہیں، اس بے سروسامانی کے عالم میں کتاب الشفا کے اقسام طبعیات والہیات مرتب ہوئے ہیں،[1]

مگر ان موانع کے باوجود اس نے یورپی فکر کے اندر اپنے عقیدتمند پیدا کر لیے جو محض اس کی عبقریت وعظمت فکر کا نتیجہ تھا، الفریڈ گلیوم لکھتا ہے:-

A name far better known in the west than al-Farabi was Avicenna ...... He had the gift of popular writing and could make a subject his own and explain it briefly and succinctly to the world, so that he was justly regarded as representative of the best Arabian philosophic thought before the rise of Averroes in the west.
(Legacy of Islam P. 257)

(ترجمہ): فارابی سے بھی زیادہ مشہور نام مغرب میں ابن سینا کا تھا، اسے قدرت نے غیر معمولی صلاحیت دی تھی کہ وہ ہر موضوع کو اپنا کر عام فہم بنا سکتا تھا، اور مختصر طور پر دنیا کے سامنے پیش کر سکتا تھا، اسلیے مغرب میں "رشدیت" کے عروج سے پیشتر وہ بجا طور پر بہترین عربی فلسفیانہ تفکیر کا نمایندہ سمجھا جاتا تھا۔

---

[1] طبقات الاطباء جلد ۲ ص ۶،

ابن رشد کے متعارف ہونے سے پہلے یورپ میں ابن سینا "عربی فکر" کا نمایندہ تو سمجھا ہی جاتا تھا، رشدیت (Averroism) کی اشاعت کے بعد بھی لاطینی ادب میں (Avempace اور Averroes) کے ساتھ تیسرا نام Avicenna ہی کا سنا جاتا تھا، لیکن اگر ابن باجہ اور ابن رشد یورپ میں مشہور ہوئے تو کوئی تعجب کی بات نہیں، کیونکہ وہ ہمسایہ ملک اسپین کے مفکر تھے مگر Avicenna نے قلمروئے خلافت کے ایک دور افتادہ علاقہ سے یورپ کو متاثر کیا، جو تاریخ کا ایک بہت ہی بڑا اعجوبہ ہے اور اس کی توجیہ ابن سینا کی غیر معمولی عظمت فکر کے سوا اور کسی طرح نہیں کی جا سکتی۔

ڈی ولف (De Wulfe) کہتا ہے کہ مغرب کے مسیحی متکلمین بارہویں صدی کے وسط میں مسلمان مفکرین بالخصوص ابن سینا کی تصانیف سے آشنا ہوئے، الفریڈ گل لیوم لکھتا ہے کہ ۱۱۳۰ء اور ۱۱۵۰ء کے درمیان طلیطلہ کے آرچ بشپ نے ڈومینکو گنڈی سالوس (Dominic Gundisalvus) اور اشبیلیہ کے جان اوینڈتھ (Juan Avendeth) کو حکم دیا کہ ابن سینا کی کتابوں کا لاطینی میں ترجمہ کریں، تیرہویں صدی کے آغاز میں جب مسیحی تنگ نظری نے ارسطو کی طبیعیات اور ما بعد الطبیعیات کو ممنوع التعلیم قرار دیا تھا، مغربی علماء بڑی بے تکلفی سے اپنی تصانیف میں ابن سینا کے حوالے دیتے تھے، ابن سینا کا سب سے بڑا یورپی عقیدتمند راجر بیکن (۱۲۱۴-۱۲۸۰) تھا، جو اپنی بد دماغی کی وجہ سے معاصرین تو درکنار متقدمین کو بھی خاطر میں نہ لاتا تھا، بایں ہمہ وہ ابن سینا کو "فلسفہ کا بادشاہ اور قائد اعظم" بتاتا ہے، برٹرنڈ رسل نے اس سے نقل کیا ہے

Only Aristotle, together with his followers, have been called philospher

in The judgement of all wise men......
After him Avicenna was The prince
and leader of philosophy.

(ترجمہ) [تمام عقلا کی رائے میں صرف ارسطو اور اس کے متبعین ہی فلسفی کہلائے گئے ہیں...
.....اس کے بعد ابن سینا کا نمبر آتا ہے جو فلسفہ کا بادشاہ اور قائد اعظم تھا[۵]]

...یکن نے پوپ کلیمنٹ چہارم کے ایما سے فلسفہ پر ایک مبسوط کتاب Opus Magnus لکھی تھی
...س میں وہ ابن سینا اور اس کی کتاب الشفا کے بارے میں لکھتا ہے :-

"ارسطو کا فلسفہ یورپ کو متاثر کرنے میں ناکام رہا...... تاآنکہ پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد ابن سینا، ابن رشد اور دیگر فلاسفہ نے اسے (ارسطو کے فلسفے کو) از سر نو دریافت کیا اور اس کی سیر حاصل تشریح و توضیح کی...... خاص طور پر ابن سینا نے جو ارسطو کا ناقل اور شارح ہے، اس لیے اپنے متقدمین کے فلسفہ کو سرحد تکمیل تک پہنچایا اور تین جلدوں میں فلسفہ پر ایک کتاب لکھی جیسا کہ خود اس نے اپنی کتاب الشفا کے مقدمہ میں بتایا ہے، ان میں سے ایک جلد عام فہم اور ارسطاطالیسی کتب فکر سے تعلق رکھنے والے فلاسفہ مشائین کے اقوال پر مشتمل تھی اور دوسری فلسفہ کے خالص حقایق پر جو بقول ابن سینا کے فلسفہ کے وہ حقایق ہیں، جو مخالفین کے مطاعن و اعتراضات کی پروا نہیں کرتے، تیسری جلد کو ابن سینا نے اپنی زندگی کے آخری دنوں میں تصنیف کیا تھا، اس جلد میں اس نے پہلی دو جلدوں کے مباحث کی توضیح کی تھی، اور فطرت اور فن کے بہت سے مبہم و مجمل حقایق کو ایک جگہ جمع کر دیا تھا، ان میں سے دو جلدوں کا ترجمہ نہیں ہوا، لاطینی بولنے والوں کی صرف پہلی جلد ہی کے کچھ حصص تک رسائی ہو سکی جسے الشفا اور الشفاء کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔"

---

۵ ورثۂ اسلام (Legacy of Islam) ص ۲۵۹-۲۶۰ مغربی فلسفہ کی تاریخ از برٹرینڈ رسل ص ۴۰۵

برٹرینڈ رسل لکھتا ہے کہ وہ "قوس و قزح" کی بحث میں بڑے احترام کے ساتھ ابن سینا کے اقوال نقل کرتا ہے۔[1]

راجر بیکن کا ایک معاصر ST. Bonaventura تھا جو اپنی تصانیف میں ابن سینا کا کوئی حوالہ نہیں دیتا مگر اس کا شاگرد Mathew Azua sparta ابن سینا کا بار بار ذکر کرتا ہے۔[2]

لیکن ابن سینا کے فلسفہ سے سب سے زیادہ البرٹ کبیر Albertus Magnus اور ٹامس اکوئناس Tiomas Aquinas متاثر ہوئے۔ ان سے پہلے الیگزنڈر آف ہیل (Alexander of Hale) اور ٹامس الیورکی متاثر ہو چکے تھے۔

الیگزنڈر ہیلے (المتوفی ۱۲۴۵ء) نے جو نسلاً انگریز اور مذہباً فرانسسکن آرڈر کا راہب تھا، مذہبی عقائد کی تائید کے لیے ایک کتاب Summa Universae Theologiae کے عنوان سے لکھی تھی۔ اس میں وہ بار بار علمائے معقولات کے ضمن میں فارابی و غزالی کے علاوہ ابن سینا کا حوالہ دیتا ہے۔

ٹامس الیورکی نے ارسطو کی البعد الطبیعیات الٰہیات پر کتابیں لکھی تھیں، مگر اس نے ارسطاطالیسی تعلیمات کی صرف انھیں تعبیرات پر اعتماد کیا ہے جو ابن سینا نے بیان کی ہیں۔

البرٹ اگنس (المتوفی سنہ ۱۲۸۰ء) نے اپنی تصنیف میں ابن سینا کی تقلید کی اور اسی طرح ارسطاطالیسی علوم کو ایک مجموعہ میں جمع کیا۔ ... برٹرینڈ رسل مسئلہ کلیات میں بھی ابن سینا ہی سے متاثر ہوا تھا۔

Avicenna invented a formula, wich was

---

[1] مغربی فلسفہ کی تاریخ (History of Western philosophy) ص ۴۸۸ [2] ایضاً ص ۴۸۸-۴۸۹

repeated by Averroes and Albertus Magnus. Thought brings about generality in forms.

(ترجمہ) (ابن سینا نے ایک ضابطہ دریافت کیا جسے بعد میں ابن رشد اور البرٹ الکبیر نے بھی دہرایا وہ یہ کہ "تصور صورں میں عموم پیدا کرتا ہے"[1]

[2] اس اکوئناس (المتوفی سنہ) اپنے فلسفہ کی اساس فارابی اور ابن سینا کے افکار پر رکھتا اور فلسفۂ اعلیٰ کی تشکیل اسی انداز میں کرتا ہے جس طرح ابن سینا نے کی تھی، اس نے اپنے ماوراء الطبیعیات اور فلسفۂ الٰہیات کی بنیاد خصوصیت سے ابن سینا کے انداز پر ڈالی ہے، ابن سینا کی طرح وہ بھی "تعدد حقایق" کا قائل ہے، چنانچہ وہ بھی کہتا تھا کہ مذہبی حقیقت اور فلسفیانہ حقیقت دو جداگانہ چیزیں ہیں، اور اس لیے ایمان باللہ، حشر اجساد اور خطائے موروثی وغیرہ کو عقلی طور پر نہیں سمجھا جا سکتا، یہ حقایق صرف ایمان لانے ہی کے لیے ہیں، اور یہی ابن سینا کہتا تھا،

یجب ان تعلم ان المعاد مقبول	یہ جاننا ضروری ہے کہ عقیدۂ آخرت صرف
من طریق الشریعۃ وتصدیق	شریعت اور اخبار رسول کی تصدیق ہی
خبر النبوۃ	کے ذریعہ قبول کیا جا سکتا ہے،

اس کلیدی اصول کے علاوہ وہ اکثر فروعی مسائل میں بھی ابن سینا سے متاثر ہوا تھا چنانچہ شیخ کی طرح اس بات کا قائل تھا کہ ملائکہ اجسام نوریہ اور غیر مادی ہیں، نیز اسی طرح اکوئناس بھی کہتا تھا کہ تجدد اجسام کے ساتھ ارواح بھی متجدد ہوتی ہیں اور جب کسی جسم میں قبول حیات کی صلاحیت پیدا ہو جاتی ہے تو روح اس میں در آتی ہے،

---

[1] مغربی فلسفہ کی تاریخ از برٹرینڈ رسل ص ۴۵۵

دیگر علمائے کلیسا میں سے متی اکوا اسپارطی اور ڈیٹرش آف فرائبرگ "نظریہ فیض" کے سلسلے میں ابن سینا سے متاثر ہوئے، موخر الذکر (ڈیٹرش آف فرائبرگ) نے "عقل فعال" کا تصور بھی ابن سینا ہی سے اخذ کیا،

یہودی فکر پر بھی شیخ بوعلی سینا نے خاصہ اثر کیا، موسیٰ بن میمون نے ارسطو کے نظریات کو شیخ ہی کی کتابوں کی مدد سے سمجھا،

مگر فلسفہ سے زیادہ شیخ کی طب نے یورپ کو متاثر کیا اور اس کی مایۂ ناز تصنیف "قانون" چھ سو سال تک یورپ کی جامعات میں بطور نصاب اعلیٰ متداول رہی، اسکی تفصیل آگے آرہی ہے،

شیخ کی تصانیف کے ساتھ یورپ کا اعتنا گیارہویں صدی مسیحی میں جب یورپ کے نیم متمدن باریوں کو مسلمانوں کی علمی برتری اور ثقافتی تفوق کا احساس ہوا تو وہاں ایک تحریک شروع ہوئی جس کا مقصد مختلف علوم و فنون کی کتابوں کو عربی سے لاطینی میں منتقل کرنا تھا، اس تحریک کا قدیم ترین نمایندہ قسطنطین افریقی تھا (زمانہ گیارہویں صدی مسیحی) اس نے علی بن العباس المجوسی کی "کامل الصناعۃ" کے نظری حصہ نیز ابوبکر محمد بن زکریا الرازی کی بعض طبی تصانیف اور بقراط و جالینوس کی کتابوں کے عربی تراجم کو لاطینی میں منتقل

لیکن ان سطور کا مقصد اس اعتنا کا اجمالی بیان ہے جو یورپ نے شیخ بوعلی سینا کے ساتھ کیا۔

بارہویں صدی مسیحی کے نصف اول میں اسپین میں دو شخص مل کر عربی سے ترجمہ کیا کرتے تھے، یوحنائے اشبیلی عربی سے قشطالی زبان میں ترجمہ کرتا تھا، اور ڈومینکو گنڈی سالوس (Dominic Gundisalvus) اسے لاطینی میں منتقل کرتا تھا، وسٹنفیلڈ کہتا ہے کہ ان دونوں نے ابن سینا کی "کتاب النفس" کا عربی سے لاطینی میں ترجمہ کیا تھا، گنڈی سالوس نے "کتاب الشفا" کے ایک بڑے حصہ کا لاطینی میں ترجمہ کیا جو طبیعیات کے بعض حصص بالخصوص کتاب السماء والعالم (De coelo et de Mundo) اور مابعد الطبعیات کے بعض اجزاء پر مشتمل تھا،

قرون وسطیٰ کا سب سے بڑا مترجم جیرارڈ کریمونائی Gerardus Gemonensis المتوفی ۱۱۸۷ء تھا، اس نے تقریباً ستاسی کتابیں عربی سے لاطینی میں ترجمہ کیں، شیخ کی قانون سے پہلے علی بن العباس المجوسی کی "کامل الصناعۃ" علوم طبیہ کا شاہکار سمجھی جاتی تھی اور تمام طبی مدارس میں متداول تھی، چنانچہ ابن القفطی اس کے بارے میں لکھتا ہے :۔

وھو کتاب جلیل وکناش نبیل	وہ بڑی عظیم المرتبت کتاب اور بہت عمدہ
اشتمل علی علم الطب وعملہ	کناش ہے جو طب کے علم اور عمل دونوں پر مشتمل ہے
من الترتیب مال الناس الیہ	اسکی ترتیب بڑی اچھی ہے، اسکے زمانہ میں لوگ
فی وقتہ ولزموا درسہ الی	اسکی طرف مائل تھے اور اسکے درس و تدریس کا
ان ظہر کتاب القانون لابن سینا[له]	التزام کرتے تھے، یہاں تک کہ ابن سینا کی

اسی وجہ سے قسطنطین افریقی نے اس کے نظری حصہ کا اور اسکے شاگرد یوحنا نے عملی حصہ کا ترجمہ کیا مگر قانون کی اشاعت کے بعد کامل الصناعۃ کی مقبولیت کم ہو گئی اور اہل فن قانون کی طرف متوجہ ہو گئے، ابن القفطی آگے چل کر لکھتا ہے :۔

ظھر کتاب القانون لابن سینا	جب ابن سینا کی کتاب القانون ظہور میں آئی تو لوگ
فمالوا الیہ وترکوا الملکی بعض الترک[۲ه]	اس کی طرف مائل ہوئے اور کامل الصناعۃ کو ایک طرح ترک کر دیا

اس کا اثر یورپ کے طبی مدارس پر بھی پڑا، اسی مقبولیت اور مانگ کے نتیجہ میں جیرارڈ آف کریمونا نے بارھویں صدی میں قانون کا لاطینی میں پہلی مرتبہ ترجمہ کیا، اس کے بعد تو یہ کتاب اتنی مقبول ہوئی کہ چھ صدیوں تک کسٹ بک کے طور پر داخل نصاب رہی،

جیرارڈ نے قانون کے علاوہ شیخ کی بعض اور طبی تصانیف کا بھی ترجمہ کیا

له اخبار العلماء باخبار الحکماء لابن القفطی ص ۱۵۶ ۔ ۲ه ایضاً ص ۱۵۶

تیرہویں صدی کے نصف اول میں الفریڈ سارشیل (Alfred Sarechel) نے شیخ کی کتاب الشفا کے اس حصہ کو لاطینی میں ترجمہ کیا جو کیمیا سے متعلق تھا۔

اسی زمانہ میں مائیکل اسکاٹ (Michael Scot) نے ارسطو کی کتاب الحیوان کا جو اختصار ابن سینا نے کیا تھا، اسے لاطینی میں ترجمہ کیا، مائیکل اسکاٹ نے شیخ کی "تلخیص کتاب النفس" کا بھی ترجمہ کیا۔

۱۲۵۰ء کے کچھ ہی بعد ڈومینکن مناظر ریمونڈ مارٹن (Raymond Martin) نے کتاب الاشارات (لاطینی Libre Alixirat) کے کچھ حصوں کا ترجمہ اپنی کتاب Pugio fidei Adversus Mauros et judaeos میں نقل کیا۔

تیرہویں صدی کے نصف ثانی میں ارنالڈس ڈی فیلو نوفا باشندہ بارشلونہ (المتوفی ۱۳۱۲ء) نے ابن سینا کی کچھ طبی تصانیف کا لاطینی میں ترجمہ کیا

سولہویں صدی کے نصف اول میں اطالوی مستشرق اندیارس الفاگس Andreas Alphagus (المتوفی ۱۵۲۰ء) نے ابن سینا کی بعض ان کتابوں کا جو اس سے پہلے لاطینی میں ترجمہ نہیں ہوئی تھیں، ترجمہ کیا، اس نے جیرارڈ آف کریمونا کے ترجمۂ قانون پر بھی نظر ثانی کی، وشنفیلڈ کہتا ہے کہ اس نے ابن سینا کی "کتاب النفس" اور "کتاب المبدا و المعاد" کا بھی لاطینی میں ترجمہ کیا،

اسی زمانہ میں شیخ کی "کتاب النجاۃ" کا بھی فرانسیسی زبان میں ترجمہ ہوا جو ۱۶۵۸ء میں طبع ہوا،

یوسف بن یوشع لورقی نے کتاب القانون کے ایک جزء کا عبرانی زبان میں ترجمہ کیا۔

اسی طرح ابن سینا کے ساتھ یورپ کا اعتنا جو بارہویں صدی میں شروع ہوا تھا تقریباً پانچسو سال تک جاری رہا، اور اس عرصہ میں ابن سینا کے یورپی عقیدتمند اس کی فلسفیانہ اور طبی افکار سے مزید واقفیت بہم پہنچانے کے لیے اپنے پیشروؤں کی مساعی علمیہ پر اضافہ کرتے رہے۔

لیکن فلسفہ سے زیادہ شیخ کی طب کو یورپ میں قبول عام نصیب ہوا، چنانچہ برٹرینڈ رسل

"تاریخ مغربی فلسفہ" میں لکھتا ہے

He was even more famous in medicine

Than in philosophy.[1] [شیخ بوعلی سینا فلسفہ سے زیادہ طب میں مشہور تھا]

"قانون کا لاطینی ترجمہ سب سے پہلے سنہ ۱۴۷۳ء میں طبع ہوا، اسکے بعد بعض ستائیس سال کے عرصہ میں لاطینی ترجمے کے پندرہ اور عبرانی ترجمہ کا ایک ایڈیشن طبع ہوا، اصل عربی میں کتاب القانون کی طباعت سنہ ۱۵۹۳ء میں ہوئی، اسکے بعد چھ سو سال تک یہ کتاب یورپی طب پر چھائی رہی، برٹرینڈ رسل لکھتا ہے:

From the twelfth to the seventeenth century, he was used in Europe as a guide to medicine[2]

[بارہویں صدی سے سترہویں صدی مسیحی تک ابن سینا یورپ میں طب کے معلم و رہنما کی حیثیت سے محسوب ہوتا رہا]

[عہد حاضر میں شیخ کے ساتھ یورپ کا اعتنا]

عہد قدیم کے دوسرے عبقریوں کی طرح شیخ کا نام ابھی مردہ نہیں ہوا، یورپ میں اب بھی اس کے ساتھ اعتنا جاری ہے،

سنہ ۱۸۷۶ء میں مستشرق لانڈوئر (Landauer) نے شیخ کے مقالہ فی النفس کا جسے اس نے نوح بن منصور سامانی کے نام پر معنون کیا تھا، ترجمہ کیا اور ترجمہ کو تعلیقات و حواشی کے ساتھ جرمنی کے مشہور رسالہ ZIMG میں Die Psychologie des Ibn Sena کے عنوان سے شائع کیا،

سنہ ۱۸۹۱ء میں مہرن (Mehren) نے کتاب الاشارات والتنبیہات کے آخری تین (آٹھویں، نویں، دسویں) نمطوں کا ترجمہ کرکے اپنی کتاب Traites mystiques ......d, Avicenna کے ضمن میں شائع کیا۔

---

[1] مغربی فلسفہ کی تاریخ از برٹرینڈ رسل ص ۴۴۵ [2] ایضاً ص ۴۴۵

۱۹۰۶ء میں E.A. Van Dych نے "مقالہ فی النفس" کا جس کا ۱۸۷۶ء میں لانڈوئر نے جرمن ترجمہ کیا تھا، انگریزی میں "Compendium on The Soul" کے عنوان سے ترجمہ کرکے ویرونا سے شائع کیا،

۱۹۰۷ء میں ہورٹن (Horten) نے کتاب الشفا کے جز الٰہیات کے بعض حصص کا ترجمہ کیا،

۱۹۱۳ء میں وِیڈمن (Wiedmann) نے شفا کے بعض حصوں کا ترجمہ کیا،

۱۹۲۶ء میں نعمۃ اللہ کرم نے کتاب النجاۃ کے جزء الٰہیات کا لاطینی ترجمہ روم سے شائع کیا

۱۹۲۸ء میں وِیڈمن نے شفا کے حصہ ہیئت کا جرمنی میں ترجمہ کیا،

۱۹۳۱ء میں پروفیسر محمود الحفنی نے کتاب النجاۃ کے حصہ موسیقی کا جرمنی میں ترجمہ کیا،

۱۹۳۳ء میں میڈموزائل گواشون (A.M. Goichon) نے "کتاب الحدود" کا فرانسیسی میں ترجمہ کیا،

۱۹۳۵ء میں کتاب الشفاء کے جزء ریاضیات کا حصہ موسیقی فرانسیسی میں ترجمہ ہوکر پیرس سے شائع ہوا،

۱۹۴۶ء میں ڈاکٹر سہیل انور نے شیخ کے رسالہ "ردیۃ الکواکب باللیل لا بالنہار" کا انگریزی میں ترجمہ کرکے امریکہ کے رسالہ Journal of The History of Medicine میں شائع کیا،

عہد حاضر میں ایلوپیتھی طریق علاج کے مقابلے میں یونانی طریق معالجہ یورپ تو درکنار ہندستان میں بھی ماند پڑ گیا ہے، مگر "قانون شیخ" کی عظمت آج بھی برقرار ہے، چنانچہ ۱۸۴۸ء میں زونت ہائمر (Jos. V. Sontheimer) نے اقرابادین قانون کا جرمنی زبان میں ترجمہ کرکے فرائبرگ سے شائع کیا، ۱۸۹۶ء میں کوننگ (P. de Koning) نے معالجات قانون

کے ابواب متعلقہ کلیہ و مثانہ کا فرانسیسی میں ترجمہ کیا، کونگ ہی نے "تشریح قانون" کا بھی فرانسیسی ترجمہ کیا، ۱۹۰۲ء میں ہیرش برگ (Hirschberg) اور لپر (J.L. Lippert) نے معالجات قانون متعلقہ امراض چشم کا جرمن میں ترجمہ کیا۔

ان محققین کے علاوہ اور فضلا نے بھی قانون کے ساتھ اعتنا کیا جن میں برنیکوف (Bernikov) مائیکلوسکی (E. Michailowsky) اوس پنسکی (Uspensky) گوئوا (J. Gueva) وغیرہ کے نام مشہور ہیں، لیکن زیادہ مشہور نام کیمرون گرونر (O. Cameron Gruner) کا ہے، اس نے ۱۹۳۰ء میں کلیات قانون کا ترجمہ کرکے لندن سے Treatise of The Canon of Medicine of Avicenna کے عنوان سے شائع کیا۔[1]

کلیات قانون کے اس نئے ترجمہ کی وجہ محض مشرق پرستی یا جدت پسندی نہیں ہے بلکہ یہ ہے کہ یورپ اب نظریہ جراثیم (Microbic Theory) سے جو جدید طریق علاج کا اصل الاصول ہے غیر مطمئن ہوتا جارہا ہے، اس لیے اب اسکی نظریں پھر قدیم "نظریۂ اخلاط" کی جانب اٹھ رہی ہیں اور اس اصل الاصول کا نمائندۂ اعظم ابن سینا ہی رہا ہے جس کے نام نے رازی و مجوسی تو درکنار خود بقراط و جالینوس کے نام کو پس منظر میں ڈالدیا تھا، چنانچہ گرونر کلیات قانون کے نئے ترجمہ کی وجہ بتاتے ہوئے لکھتا ہے:-

> اس ترجمہ کی سب سے بڑی وجہ یہ ہے کہ ابن سینا کا (طبی) نظام جسم انسانی کے ایسے تصور پر مبنی ہے جو فلسفۂ ناس کا عین ہے اور جس پر عہد حاضر میں جدید مدرسی طب نے خاص زور دیا ہے اور اسے ترقی بھی دی ہے کیونکہ طب جدید (مادہ) بحث کے لیے نظریۂ جراثیم اور متعلقہ نظریات سے زیادہ گہرے استدلال پر اپنی بنیاد قائم کرنا چاہتی ہے۔"

---

[1] یہ تفصیل ڈاکٹر ذبیح اللہ صفا کی کتاب جشن نامہ ابن سینا جلد اول سے ماخوذ ہے۔

مقریزیؒ اور انکی خطط

از جناب مولوی ضیاء الدین صاحب اصلاحی رفیق دار المصنفین

(۲)

مقریزی کی تاریخ دانی کے متعلق شبہہ اور اس کا جواب

مقریزی کے متعلق جو کچھ تحریر کیا گیا ہے اس سے انکی مورخانہ و تصنیفی عظمت، وسعتِ نظر اور کثرت معلومات کا اندازہ ہو گیا ہوگا، اس کے باوجود علامہ سخاوی نے جو ان کے معاصر اور مشہور ترجمہ نگار ہیں، ان کے بارہ میں ایسی باتیں لکھی ہیں جن سے انکی علمی عظمت مجروح اور انکی تصانیف ناقابلِ اعتماد ہو جاتی ہیں، اس لیے ان پر تنقیدی نظر ڈالنے کی ضرورت ہے، سخاوی کے اعتراضات کا خلاصہ حسب ذیل ہے:۔

۱۔ مقریزی کو متقدمین سے بہت کم واقفیت ہے اور وہ انکے بارہ میں تحریف و تصحیف اور غلطیوں کا شکار ہو جاتے ہیں، اس کے ثبوت میں سخاوی نے چند نام گنائے ہیں جن کے نقل میں مقریزی سے تسامح ہو گیا ہے، نیز متاخرین کے متعلق بھی مقریزی عام لوگوں کے برخلاف منفرد باتیں بیان کرتے ہیں، اس کی بھی چند مثالیں دی ہیں[۱]

۲۔ اسلامی تاریخ کے واقعات، رجال، اسماء الرجال، جرح و تعدیل اور دیگر تاریخی رموز اور محاسن میں بھی ان کو مہارت حاصل نہیں ہے،[۲]

۳۔ فقہ، حدیث اور نحو سے انھیں کم واقفیت ہے،[۳]

---

[۱] الضوء اللامع ج ۲ ص ۲۳ [۲] ایضاً [۳] ایضاً

۴۔ مقریزی کی مشہور اور بے نظیر تصنیف خطط کے متعلق علامہ سخاوی تحریر فرماتے ہیں:

وهو مفيد لكونه ظفر بمسودة الأوحدي كما سبق في ترجمته وزاد ها زوائد غير طائلة[1]

اور وہ مفید کتاب ہے اس لیے کہ مقریزی کو اوحدی کا مسودہ مل گیا تھا جیسا کہ ان کے حالات میں گذر چکا ہے، اسی مسودہ میں انھوں نے لاطائل اضافے کیے۔

لیکن سخاوی اور دوسرے تذکرہ نگاروں کے اقوال پر تنقیدی نظر ڈالنے سے یہ اعتراضات خود بخود ختم ہو جاتے ہیں۔ علامہ سخاوی خود لکھتے ہیں:-

ثم اعرض عن ذالك واقام ببلده عاكفا على الاشتغال بالتاريخ حتى اشتهر به ذكره وبعد فيه صيته وصارت له فيه جملة تصانيف كالخطط للقاهرة[2]

پھر وہ تمام مشاغل سے بے نیاز ہو کر اپنے شہر میں مقیم اور فنِ تاریخ کی خدمت میں مصروف ہو گئے، چنانچہ اسی کی بدولت وہ مشہور ہوئے، اور اس میں ان کی متعدد تصنیفات خطط قاہرہ وغیرہ ہیں۔

ایک اور مقام پر تحریر فرماتے ہیں:-

وكان كثير الاستحضار للوقائع القديمة في الجاهلية وغيرها[3]

جاہلیت وغیرہ کے قدیم واقعات انھیں بہت زیادہ مستحضر تھے۔

ایک اور جگہ رقمطراز ہیں:-

والاطلاع على اقوال السلف والالمام بمذاهب اهل الكتاب

سلف کے اقوال اور اہل کتاب کے مذاہب سے انھیں واقفیت تھی، اسی لیے افاضل

---

[1] الضوء اللامع ج ۲ ص ۲۴ [2] ایضاً [3] ایضاً ص ۲۳

حتى كان يتردد اليه افاضلهم للاستفادة منه[1]

اور اکابر ان سے استفادہ کرنے کے لیے ان کے پاس آتے تھے۔

ان اقوال سے مقریزی کے متعلق سخاوی کی تضاد بیانی ظاہر ہے یہ بھی قابل غور بات ہے کہ جس شخص کا مشغلہ ہی تاریخ اور فن سیر و تذکرہ کی خدمت و اشاعت ہو وہ اس سے ناواقف اور بے بہرہ رہ سکتا ہے، یہ تو علامہ سخاوی کے اقوال ہیں۔ انھوں نے دوسرے ماہرین اور ناقدین فن کی جو رائیں تحریر کی ہیں ان سے بھی ان کے اعتراضات کی تردید ہوتی ہے، علامہ ابن حجر کے حوالہ سے تحریر کرتے ہیں:۔

وقد ترجمه شيخنا فى معجمه بقوله[2] وله النظم الفائق والنثر الرائق والتصانيف الباهرة وخصوصا فى تاريخ القاهرة فانه احيا معالمها واوضح مجاهلها وجدد مآثرها وترجم اعيانها.... واولع بالتاريخ فجمع منه شيئا كثيرا وصنف فيه كتبا وكان لكثرة ولعه به يحفظ كثيرا منه[3]

ہمارے شیخ حافظ ابن حجر نے ان الفاظ میں مقریزی کا حال لکھا ہے، وہ اچھی نظم کہتے اور عمدہ نثر لکھتے تھے، انکی تصنیفات اعلیٰ درجہ کی ہیں، قاہرہ کی تاریخ تو ان کا خاص موضوع ہے، اسکی شاہراہوں، غیر معروف مقامات اور یادگار چیزوں کو انھوں نے زندۂ پائندہ کر دیا اور وہاں کے اعیان و اکابر کے حالات لکھے ہیں.... تاریخ سے انھیں بہت شغف تھا، اور اس سلسلہ میں انھوں نے بہت سے معلومات اکٹھا اور کتابیں مرتب کیں اور ان کے غیر معمولی شغف کی بنا پر ان کو بہت سی چیزیں ازبر تھا۔

---

[1] الضوء اللامع ج ۲ ص ۲۴ [2] ایضاً ص ۲۲ [3] ایضاً ص ۲۴

علامہ عینی کا قول نقل کرتے ہیں:۔

کان مشتغلاً بکتابۃ التواریخ[۱]...

وہ تاریخ نویسی میں مصروف رہتے تھے...

ابن خطیب ناصریہ کا قول نقل کیا ہے:۔

وھو جد الامام الفاضل المؤرخ تقی الدین[۲]

وہ (عبد القادر) مشہور اور فاضل مورخ مقریزی کے دادا ہیں،

حافظ ابن حجر جیسے ناقد فن اور عینی جیسے ماہر فن کی رایوں کے مقابلہ میں سخاوی کی تنقید کی قدر و قیمت بہت گھٹ جاتی ہے،

یہ اقوال حافظ سخاوی نے خود اپنی کتاب میں نقل کیے ہیں، اب بعض دوسرے مصنفین کی آراء ملاحظہ ہوں:۔

ابن عماد حنبلی لکھتے ہیں:

وکان علماً من الاعلام رضاً بطلاً مورخاً مفنناً محدثاً معظماً فی الدول.... واشتہر ذکرہ فی حیاتہ وبعد موتہ فی التاریخ وغیرہ حتی صار یضرب بہ المثل[۳]

وہ ایک مشہور امام ثقہ مورخ، مختلف فنون کے ماہر، محدث اور حکومتوں میں معزز و محترم تھے، زندگی میں بھی اور موت کے بعد بھی ان کو تاریخ وغیرہ میں اس قدر شہرت تھی کہ انھیں بطور مثال پیش کیا جاتا ہے۔

صاحب البدر الطالع لکھتے ہیں:

وکان متبحراً فی التاریخ...

انھیں علم تاریخ کے مختلف اصناف میں

---

۱ الضوء اللامع ج ۲ ص ۴۴ ۲ ایضاً ۳ شذرات الذہب ج ۷ ص ۲۵۴ و ۲۵۵

اختلاف انواع[1] پورا عبور حاصل تھا،

علامہ سیوطی نے انھیں "مورخ الدیار المصریہ"[2] اور دوسرے اصحاب سیر نے عمدۃ المورخین[3] وغیرہ کے ممتاز القاب سے موسوم کیا ہے،

ان شہادتوں کے بعد مقریزی کے بلند پایہ مورخ ہونے میں کوئی اشتباہ نہیں رہ جاتا جس پر خود ان کی تصانیف شاہد ہیں،

باقی یہ اعتراض کہ مقریزی سے بعض ناموں کے نقل کرنے میں تصحیف یا سہو ہوگیا ہے، تو اس کی کوئی اہمیت نہیں ہے۔ اگر ان کے وسیع ذخیرۂ تصانیف اور ہزاروں صفحات میں کچھ غلطیاں مل بھی جائیں تو اس سے ان کی علمی عظمت پر حرف نہیں آتا، اس لیے کہ کسی انسان کا کوئی کام بالکل بے عیب اور نقص سے پاک نہیں ہوتا، غلطی اور سہو تو انسانی فطرت کا خاصہ ہے، اس لیے مقریزی کی چند غلطیوں سے اس کے فضل و کمال پر کوئی حرف نہیں آتا،

تیسرا اعتراض " وکانت لہ معرفۃ قلیلۃ بالفقہ والحدیث"[4] بھی اہم نہیں ہے، یہ صحیح ہے کہ مقریزی کا اصلی موضوع اور خاص فن تاریخ ہی ہے، اور اسی نسبت سے ان کو زیادہ شہرت حاصل ہوئی لیکن اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ وہ حدیث و فقہ اور دوسرے فنون سے بالکل بے بہرہ اور ناواقف تھے۔ البتہ ان کو ان فنون میں کمال حاصل نہیں تھا،

چوتھا اعتراض البتہ اہم ہے، اس لیے اس پر تفصیل سے بحث کی ضرورت ہے،

سخاوی کو خطط کی اہمیت سے انکار نہیں، وہ بھی اسے مفید ترین کتاب سمجھتے ہیں لیکن وہ یہ نہیں مانتے کہ یہ مقریزی کا ذاتی کارنامہ ہے، بلکہ اس کو اوحدی کی تصنیف سے ماخوذ بتاتے ہیں، صاحب معجم المطبوعات نے لکھا ہے کہ اسدی نے اپنی طبقات میں بھی مقریزی

---

[1] البدر الطالع ج اول ص ۸۱ [2] حسن المحاضرہ ج اول ص ۲۳۹ [3] معجم المطبوعات ج ۲ ص ۱۷۷۹
[4] الضوء اللامع ج ۲ ص ۲۳

یہ الزام عائد کیا ہے، افسوس ہے کہ اوحدی کے حالات نہیں معلوم ہو سکے اور نہ تذکرہ نگاروں نے ان کی کسی تصنیف کا ذکر کیا ہے، خطط مصر پر جو کتابیں لکھی گئی ہیں مقریزی اور صاحب کشف الظنون دونوں نے ان کے نام تحریر کیے ہیں، مگر اوحدی کی تصنیف کا کوئی ذکر نہیں کیا ہے، البتہ صاحب اعلام نے اس کا نام لیا ہے، اس لیے اس کتاب کے وجود سے تو انکار نہیں کیا جا سکتا، اور اگر بالفرض یہ تسلیم کر لیا جائے کہ مقریزی نے اس معاملہ میں اخفاء سے کام لیا ہے تو دوسرے مورخین اور اصحاب تذکرہ یا کم سے کم صاحب کشف الظنون کو جنھوں نے اس موضوع کی کتابوں کی فہرست لکھی ہے اس کا نام تحریر کرنا چاہیے تھا، ایسی صورت میں اس کے علاوہ اور کیا کہا جا سکتا ہے کہ اوحدی کی تصنیف معروف و متداول نہیں تھی، اس لیے اگر مقریزی نے اس کا ذکر نہیں کیا تو قابلِ الزام نہیں لیکن اس کتاب کے وجود سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ خطط مقریزی اس کی صدائے بازگشت ہے، یہ ممکن ہے کہ مقریزی نے اس سے بھی استفادہ کیا ہو اور یہ کوئی نقص نہیں، ہر مصنف اپنے پیشروؤں کی کتابوں سے استفادہ کرتا ہے، مقریزی نے اس کتاب کی تالیف میں جن ماخذوں سے استفادہ کیا ہے اس کی تفصیل خود تحریر کر دی ہے، وہ لکھتے ہیں :-

وهى النقل من الكتب المصنفة	عام علوم میں لکھی گئی کتابوں سے اسے نقل اور
فى العلوم والروايات عمن ادركت	جن مشائخ اور اکابر سے میری ملاقات ہوئی
من مشيخة العلم وجلة الناس و	ہے ان سے روایت اور اپنے چشم دید واقعات
والمشاهدة لما عاينته ورأيته	نقل کیے گئے ہیں۔

پھر اس کی مزید تفصیل لکھتے ہیں کہ :

"مختلف علوم میں علماء کی جن تصنیفات سے میں نے نقل کیا ہے ان کے حوالے بھی دے دیے ہیں تاکہ تنہا مجھ پر ذمہ داری اور کسی قسم کا الزام نہ لگایا جائے کیونکہ میرے اکثر معاصرین جو اتفاق سے

میرے ہم وطن بھی ہیں، اپنی بے بضاعتی، تاریخ سے بیخبری اور لوگوں کے اقوال سے عدم واقفیت کی بنا پر ان چیزوں کو رد کر دینے کے لیے آمادہ ہو جاتے ہیں جو ان کے علم میں نہیں ہوتیں، اگر وہ انصاف سے کام لیں تو اپنی کمزوری اور کوتاہی کا انھیں خود احساس ہو جائے، پھر اس کتاب کے مباحث کا تعلق ایسے علوم سے ہے جو نہ تو قطعی ہیں اور نہ معاملات شرع میں ان کی احتیاج ہوتی ہے، اس لیے ایک صاحب علم کا انھیں صرف جان لینا کافی ہے۔ اکثر فن اور اعیان و اکابر سے جو روایتیں لی گئی ہیں ان میں سے اکثروں کے نام بھی لکھ دیے گئے ہیں، اور جن کے نام نہیں لکھے گئے ہیں ان کی یا ضرورت ہی نہیں تھی یا ان کا نام یاد نہ رہ گیا، مگر ایسا بہت کم ہوا ہے، مشاہدات کے بارے میں یہ یقین ہے کہ الحمد للہ اس میں مجھے متہم نہیں کیا جا سکتا اور نہ میں نے محض اوہام و ظنون کی بنیاد پر کوئی بات کہی ہے"[1]

ان تصریحات کے بعد سخاوی کے الزام کی تردید کے لیے کسی دلیل کی ضرورت نہیں، ہم نے جو توجیہہ بیان کی ہے اس کی تائید دوسرے علما کے اقوال سے بھی ہوتی ہے، مثلاً محمد بن علی شوکانی نے بھی البدر الطالع میں سخاوی کے بیان کی تردید کی ہے، وہ لکھتے ہیں:۔

(قال السخاوی) ان المترجم له ظفر بمسودة الاوحدی فی خطط القاهرة وآثارها فاخذها وزاد فیها زوائد غیر طائلة ونسبها لنفسه انتهی. والرجل غیر مدفوع عن فضل لا سیما فی التاریخ[2]

(سخاوی کا بیان ہے کہ) مقریزی کو اوحدی کا مسودہ خطط قاہرہ کے متعلق مل گیا تھا، پس اس نے اسی کو لے لیا اور اس میں لاطائل اضافے کر کے اپنی جانب منسوب کر لیا (سخاوی کا بیان ختم ہوا، لیکن حقیقت یہ ہے کہ) مقریزی کا فضل و کمال شبہ سے بالاتر ہے

---

[1] خطط مقریزی ج اول ص ۵ و ۶ [2] البدر الطالع ج اول ص ۸۰

جرجی زیدان لکھتے ہیں :-

ویظن السخاوی المتقدم ذکرہ ان السبب فی احرازہ ھذہ الفوائد الکثیرۃ ان صاحبہ ظفر بمسودات کتاب للاوحدی فی ھذا الموضوع فاخذھا وزاد علیھا مع ان المقریزی لم یقصر فی ذکر المصادر التی نقل عنھا بل ھو ینسب کل فقرۃ الی صاحبھا فلو اخذ عن الاوحدی لم یھمہ ان یذکرہ[1]

سخاوی کا جن کا (اس کتاب میں) پہلے ذکر گذر چکا ہے خیال ہے کہ اس کتاب کا بیش بہا فوائد پر مشتمل ہونا اس لیے ہے کہ مقریزی کو اوحدی کی کتاب کے مسودے مل گئے تھے، جو اسی موضوع پر تھی، اس نے اسی کو لے کر اس میں اضافے کر دیے ہیں، حالانکہ مقریزی نے مآخذ کے نقل کرنے اور مصادر کا تذکرہ کرنے میں کہیں کوتاہی نہیں کی ہے بلکہ وہ ہر فقرہ صاحب فقرہ کی جانب منسوب کرتا ہے، اسلیے اگر اس نے اوحدی کی تصنیف سے مواد لیے ہوتے تو اسے

سخاوی کے اعتراض کا سبب | ان شواہد کے بعد سخاوی کے بیان کو ان کی معاصرانہ چشمک کے علاوہ اور کس چیز پر محمول کیا جا سکتا ہے، شوکانی کے بیان سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، وہ لکھتے ہیں کہ

وکان متبحراً فی التاریخ علی اختلاف انواعہ ومؤلفاتہ تشھد لہ بذلک وان جحدہ السخاوی فذلک دابہ فی غالب اعیان معاصریہ[2]

مقریزی تاریخ اور اس کی مختلف اصناف میں متبحر تھے، ان کی تصنیفات اس پر شاہد ہیں خواہ سخاوی کو اس سے انکار ہی کیوں نہ ہو کیونکہ یہ تو ان کی اپنے اکثر ممتاز معاصرین کے بارہ میں عام عادت ہے،

---

[1] تاریخ الآداب اللغۃ العربیۃ ج ۳ ص ۱۷۶ [2] البدر الطالع ج اول ص ۸۰

جرجی زیدان لکھتے ہیں :-

ولکن السخاوی کان معاصراً	حقیقت یہ ہے کہ سخاوی مقریزی کے معاصر
للمقریزی ویندر ان یخلو	تھے اور بہت کم معاصرین کا دل حسد سے
المعاصرون من التحاسد[1]	پاک ہوتا ہے،

خطط مقریزی | مقریزی کی تصنیفات میں جو اہمیت اور مقبولیت و شہرت خطط کو حاصل ہوئی وہ کسی اور تصنیف کو نہیں ہوئی، اسی کتاب نے انھیں قبولیت عام اور شہرت دوام بخشی، اس کا پورا نام المواعظ والاعتبار بذکر الخطط والآثار ہے، یہ کتاب پہلی مرتبہ ۱۲۷۰ھ میں مطبع النیل مصر سے دو ضخیم جلدوں میں شائع ہوئی تھی، اس کے بعد ۱۳۲۴ھ میں وہیں سے چار جلدوں میں چھپی، یہ کتاب اپنے موضوع پر بہت اہم اور بڑی مفید و متنوع معلومات کا مجموعہ ہے، تصنیفی اعتبار سے بھی اس کا پایہ نہایت بلند ہے، اس کے متعلق اہل نظر اور علمائے فن کے اقوال اس سے پہلے نقل کیے جا چکے ہیں، اسلیے اب اعادہ کی ضرورت نہیں، ان اقوال سے خطط کی اہمیت پوری طرح ظاہر ہو جاتی ہے، کتاب کی جامعیت کا اندازہ اس سے کیا جا سکتا ہے کہ اس میں مصر و قاہرہ کی تاریخ اور علوم و فنون کا کوئی گوشہ نظر انداز نہیں ہونے پایا ہے اور مصر کے بارہ میں اسقدر مختلف و متنوع معلومات ہیں کہ اسے انسائیکلوپیڈیا کہا جا سکتا ہے، مصنف نے تاریخ نویسی کا ایک نیا رخ اور نیا اسلوب پیش کیا ہے، اسکی جامعیت کا اندازہ لگانے کے لیے اس کے مباحث کا اجمالی ذکر کیا جاتا ہے،

کتاب کے مقدمہ میں مصنف نے خطط کے موضوع یعنی تاریخ کی اہمیت اور ضرورت بیان کی ہے، اس کے بعد لکھا ہے کہ چونکہ مصر میرا وطن اور جائے پیدائش ہے، اسی کی آغوش میں میری نشو و نما ہوئی، اسلیے ہوش سنبھالنے کے بعد ہی سے مجھے یہاں کے واقعات اور خبریں جمع کرنے کا شوق تھا، اسکے لیے میں نے تاریخی کتابوں کے ہزاروں صفحات کھنگال کر یہ معلومات جمع کیے اور اس میں ویران مقامات، اجڑے ہوئے دیار، معدوم آثار، مٹے ہوئے نقوش اور موجود و معلوم قابل ذکر تاریخی یادگاروں اور مشہور اور شاندار عمارتوں وغیرہ

---

[1] تاریخ الآداب اللغۃ العربیہ ج ۳ ص ۱۷۶

کا ذکر اجمال و تفصیل سے بچتے ہوئے کیا گیا ہے، اور اس کے مباحث سے مبتدی و منتہی، عامی و عالم، سنجیدہ و غیر سنجیدہ، غریب و امیر اور گدا و شہنشاہ سب اپنی اپنی قابلیت و صلاحیت کے مطابق فائدہ اٹھا سکتے ہیں،

قدیم مصنفین کی طرح مقریزی نے بھی شروع میں رؤس ثمانیہ کا ذکر کیا ہے جس کی تفصیل یہ ہے

۱۔ کتاب کی تالیف کی غرض و غایت یہ ہے کہ سرزمین مصر کے مختلف واقعات اور یہاں کے باشندوں کے متفرق حالات کا ایسا مجموعہ تیار کیا جائے، جس سے ملک مصر کے حالات اور اس کے موجود و معدوم اور باقی و فنا شدہ ہر قسم کے آثار و واقعات سے لوگ واقف ہو جائیں،

۲۔ عنوان کتاب کے سلسلہ میں بتایا ہے کہ میں نے جب مصر کے واقعات و حالات کی تلاش و جستجو شروع کی تو اس قدر گڈمڈ اور پراگندہ پایا کہ انھیں سنہ وار لکھنا ممکن نہ تھا، اشخاص کے ناموں کے مطابق بھی ترتیب مشکل معلوم ہوئی، اس لیے متفرق حالات، منتشر واقعات اور گوناگوں معلومات کو خطط و آثار کے تحت مناسب شکل میں فصل وار بیان کیا گیا ہے اور جہاں ضرورت معلوم ہوئی تکرار سے بھی کام لیا گیا، مگر اس انداز سے کہ تصنیف کے حسن اور کتاب کی خوبی میں فرق نہ آنے پائے،

۳۔ شائقین کو تھوڑے وقت میں سرزمین مصر کے حالات کے متعلق پورے معلومات حاصل ہو جائیں اور وہ ان تبدیلیوں اور انقلابات سے بھی آگاہ ہو جائیں جو مختلف زمانوں میں رونما ہوتے رہے، اس سے ان کے نفس اور اخلاق کی اصلاح میں مدد ملے گی اور وہ خیر کی جانب راغب اور شر سے بیزار ہو جائیں گے، اور ان کو دنیوی زندگی کی بے ثباتی کا یقین ہو جائے گا اور وہ اس کو چھوڑ کر شوق و توجہ سے اخروی زندگی کی طرف بڑھیں گے۔

۴۔ اس میں عقلی و نقلی دونوں قسم کے مباحث ہیں اس لیے اس کا مطالعہ کرنے والے کو عقلی و نقلی دونوں علوم کا ماہر ہونا چاہیے، اگر اللہ توفیق دے گا تو اس کے مطالعہ سے اگلوں کی تباہی کے عبرت خیز واقعات سے عبرت حاصل ہوگی،

۵۔ اس کتاب کا موضوع علم الاخبار سے تعلق رکھتا ہے اور یہ ایسا اہم فن ہو کہ اسی کے ذریعہ گذشتہ شریعتوں انبیاء علیہم السلام کے سنن اور طریقۂ زندگی، فراعنہ اور سلاطین وقت کے حالات معلوم ہوتے ہیں جو خدا کی نافرمانی کی وجہ سے ہلاک و برباد ہو گئے، اسی علم کی بدولت دنیا کے تمام علوم و فنون اور دور دراز گوشوں اور ملکوں میں رہنے والے لوگوں کے حالات سے آگاہی ہوتی ہے،

۶۔ یہ کتاب سات اجزاء پر مشتمل ہے، پہلے جزء میں سرزمین مصر کے واقعات و اخبار، پیداوار، آمدنی دریائے نیل اور پہاڑوں کا ذکر ہو، دوسرا جزء یہاں کے بڑے شہروں اور اسکے باشندوں کے متعلق معلومات پر مشتمل ہے، تیسرے میں فسطاط مصر اور بادشاہوں کا تذکرہ ہو، چوتھے میں قاہرہ اور باشندگان قاہرہ کی خبریں اور آثار بیان کیے گئے ہیں، پانچویں میں مصنف نے اپنے زمانہ کے قاہرہ کی تصویر کھینچی ہے، چھٹے میں قلعہ جبل اور وہاں کے بادشاہوں کا اور ساتویں جزء میں ان اسباب و علل کی نشاندہی کی گئی ہو، جنکے باعث مصر پر تباہی آئی اس سلسلہ کی پانچویں شق مرتب کے نام اور آٹھویں طریقۂ تالیف اور ماخذ تصنیف سے متعلق ہے اور دونوں کا پہلے ذکر ہو چکا ہے،

کتاب کے شروع میں مصنف نے ان تمام اشخاص اور کتابوں کا ایک باب میں ذکر کر دیا ہے جو اس موضوع پر اس سے پہلے لکھی گئی تھیں، کتاب کے مباحث کا اجمالی خاکہ یہ ہے:

کتاب کی تمہید میں ہیئت افلاک، معمورۂ ارض اور اس ضمن میں اقالیم سبعہ، انکے قابل ذکر شہروں قدرتی حالات کا بیان ہو، اور دکھایا ہے کہ آب ہوا کے اختلاف سے قوموں اور ملکوں کے رنگ، مزاج زبان، مذہب، کلچر، طریقۂ عبادت اور اخلاق و اعمال میں فرق پیدا ہو جاتا ہے، یہ بحث اس دیدہ اور ژرف نگاہی سے کی گئی ہو جس سے مقریزی کی تاریخی مہارت اور جغرافیہ دانی کے علاوہ نجوم و فلکیات میں بھی اسکے رسوخ کا اندازہ ہو جاتا ہے،

اس کے بعد مصر کا محل وقوع، حدود و اربعہ، اشتقاق معنی، اسکے متعلق آیات، احادیث

اور اکابر کے اقوال، عجائب، دفائن، اہل مصر کے اخلاق و طبائع اور بحر قلزم اور بحر روم کا ذکر ہے،
پھر دریائے نیل کے فضائل، مخرج، پلوں اور اس سے نکلنے والی خلیجوں کا اور مد و جزر اور اس کے
بعد قدیم زمانے کے مصر کی قدرتی و جغرافیائی کیفیت، وہاں کے صوبوں، پرگنوں اور مختلف خطوں،
دریائے نیل سے نکلنے والی نہروں، پیداوار، اہرام مصر، ابوالہول، اہل عرب اور مسلمانوں کی آمد
اور ان کے تصرفات اور دوسرے تعمیری، فوجی اور زراعتی کارناموں کا اور آخر میں پہاڑوں اور
شہروں اور انکے عجائبات کا ذکر ہے، اور اس سلسلہ میں اسکندریہ، اسکندر، ذوالقرنین اور
قید خانۂ یوسف کا بھی ذکر کیا ہے،

دوسری جلد کے شروع میں مصنف نے قبطیوں کی تاریخ کے سلسلہ میں بطور تمہید پوری دنیا
کی مختصر تاریخ بیان کی ہے، اس سلسلہ میں ادوار، و اکوار قدیم فلاسفہ کے اقوال، حضرت آدم اور
بعض اور نبیوں کے قصے بھی آگئے ہیں، اور قبطیوں سے پہلے کی قوموں اور قبطیوں کی تاریخ قدیم
کے مختلف گوشے اور سماجی تقریبات اور اہل عرب کی مختصر تاریخ بیان کی ہے، پھر فسطاط مصر، آثار و
خطط، فتح مصر، سلاطین مصر، قاہرہ، ان کے حدود، اس کے بانی فاطمی خلفاء، اور سلطنت ایوبی،
قاہرہ کے پارکوں، سڑکوں، شاہراہوں، فصیلوں، ابواب، فوجی، ملکی، سیاسی انتظامات، ایوان
دواوین، کتب خانے اور دوسرے اداروں اور خزانوں کا ذکر ہے، اور آخر میں فاطمی خلفاء کی
مختلف تقریبات عید، بقرعید، عاشورہ اور رمضان وغیرہ میں انکے اہتمام کی تفصیل بیان کی ہے،

تیسری اور چوتھی جلد میں قاہرہ کے محلوں، خطط و آثار، مشہور گلی کوچوں، دفاتر، حماموں
منڈیوں، بازاروں، سرایوں، ہوٹلوں، پلوں، حوضوں، تالابوں، جزیروں، قید خانوں
صنعتی مقامات، گھوڑ دوڑ کے میدانوں، سیاسی اور فوجی عمارتوں، مختلف اداروں، یونیورسٹیوں
کالجوں، مدرسوں، خانقاہوں، مسجدوں، جامع مسجدوں، شفاخانوں، یتیم خانوں، مسافر خانوں

اور مقابر و مزارات کا ذکر اور ان کے ضمن میں متعدد مشہور اشخاص اور امراء و سلاطین کا تذکرہ بھی آگیا ہے، اور اہل مصر کے مذاہب و افکار، مختلف اسلامی فرقوں، یہود و نصاریٰ کے مذاہب ان کی تاریخ، ان کی عبادت گاہوں، ان کے مختلف فرقوں اور قبطیوں کے متعلق مختلف النوع معلومات جمع کر دیے ہیں،

یہ کتاب کے مباحث کا اجمالی خاکہ ہے، ان مباحث کی اہمیت اور تفصیلات کا اندازہ کتاب کے مطالعہ ہی سے ہو سکتا ہے،

خطط کی خصوصیات ۱۔ مقریزی سے پہلے بھی علماے فن نے اس موضوع پر کتابیں لکھی ہیں لیکن وہ اپنے مواد و معلومات، حسن ترتیب وغیرہ کے لحاظ سے اسقدر جامع اور اہم نہ تھیں، یہی وجہ ہے کہ ان کو وہ شہرت و مقبولیت حاصل نہ ہوئی جو خطط مقریزی کو ہوئی، بلکہ ان میں سے بہتوں کے نام سے بھی لوگ واقف نہیں ہیں، اور خطط مقریزی سے تاریخ کا ہر طالب علم واقف ہے، اور مصر کا کوئی مورخ اس سے بے نیاز نہیں ہو سکتا،

۲۔ یہ کتاب اصل میں تو تاریخ کی ہے لیکن وہ مختلف النوع حالات و واقعات اور مسائل و مباحث کا گنجینہ ہے، اس میں تاریخی اور جغرافیائی معلومات بھی ہیں، عمرانیات، سیاسیات فلسفہ، تمدن اور اجتماع کے مباحث، نامور اشخاص اور امراء و سلاطین کا تذکرہ بھی ہے، اور تحقیقی نکات اور علمی و دینی حقائق بھی،

۳۔ اس سے ہر قسم کا ذوق رکھنے والے اور ہر طبقہ اور ہر استعداد کے لوگ فائدہ اٹھا سکتے ہیں،

۴۔ مقریزی کی تحریر اس قدر سلیس و شگفتہ اور انداز بیان اتنا دلکش ہے کہ انھوں نے تاریخ جیسے خشک موضوع میں افسانے کا رنگ پیدا کر دیا ہے،

۵۔ لغوی حیثیت سے بھی کہیں کہیں خطط میں کلام کیا گیا ہے، اور مشکل اور قابل تحقیق الفاظ

ولغات کی تحقیق کی ہے، اس کی متعدد مثالیں کتاب میں موجود ہیں،

۶۔ دوسرے مشکلات اور فنی اغلاق کا بھی اس میں حل کیا گیا ہے۔ تاریخی واقعات اور حقائق پر جو پردے پڑ گئے تھے ان کی تحقیق اور غلط فہمیوں کا ازالہ کیا گیا ہے، مثلاً اسکندر مقدونی اور ذوالقرنین کو ایک شخص سمجھا جاتا ہے، مقریزی نے اس کی تردید کی ہے، اور دونوں کو جدا جدا شخص بتایا ہے۔ فتح مصر کے متعلق مورخین کے صحیح اقوال نقل کیے ہیں،

۷۔ جس موضوع پر بھی لکھا ہے اس پر سیر حاصل بحث کی ہے، کوئی موضوع بھی تشنہ نہیں ہے۔

ترجمے اور تلخیصات خطط کی اہمیت اس سے بھی ظاہر ہوتی ہے کہ ہر زمانہ میں مصنفین، مورخین اور اہل قلم نے اس کے ساتھ اعتنا کیا ہے، اور علمی اور ترقی یافتہ زبانوں میں اس کے ترجمے اور تلخیصیں شائع کی ہیں، ذیل میں اس کی تفصیل درج ہے۔

سب سے پہلے غالباً خطط کا ترکی زبان میں ترجمہ کیا گیا ہے، صاحب کشف الظنون تحریر فرماتے ہیں:

ولهذا الكتاب ترجمة بالتركية	اس کتاب کا ترکی ترجمہ کسی صاحب علم
عملها بعض العلماء للامير	نے امیر ابراہیم کے لیے ۹۶۹ھ
ابراهيم الدفتري سنة	میں کیا،
تسع وستين وتسعمائة[1]	

جرجی زیدان کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ ۱۸۴۲ء میں لاطینی اور ۱۸۹۵ء۔ ۱۹۰۱ء میں اس کے کچھ حصوں کا فرنچ زبان میں بھی ترجمہ شائع ہوا[2]۔

---

[1] کشف الظنون ج اول ص ۷۰۴ [2] تاریخ الآداب اللغۃ العربیہ ج ۳ ص ۱۷۶

سلوستر دی ساسی نے کتاب لانیس المفید میں اس کے بیشتر حصے نقل کیے ہیں اور ان کا فرنچ ترجمہ کیا ہے،[۱]

کتاب کے جغرافیائی حصوں کو بوریان اور کازانوفا نے الگ کرکے ان کا فرنچ ترجمہ شائع کیا ہے،[۲]

قبطیوں کے مسیحیت اختیار کرنے کے بارہ میں کتاب میں جو معلومات ہیں انھیں وزر نے علیحدہ کر کے لاطینی ترجمہ کے ساتھ شائع کیا ہے،[۳]

دو اور مغربی مصنفین نے بھی اس حصہ کو الگ سے شائع کیا ہے،[۴]

مشہور مستشرق کازانوفا نے قلعہ قاہرہ اور اس کی تاریخ کے متعلق حصے فرانسیسی ترجمہ اور نقشوں کے ساتھ شائع کئے ہیں،[۵]

رافیس نے خطط قاہرہ کے حصہ کو نقشہ اور ترجمہ کے ساتھ دو حصوں میں ۱۸۸۸ء اور ۱۸۹۰ء میں شائع کیا ہے،[۶]

ستنفیلڈ نے تاریخ قبط سے متعلق حصہ کو جرمن زبان میں متن کے ساتھ شائع کیا اور شفاخانوں کے متعلق مقریزی کے معلومات مجلہ خلاصۃ العلوم میں نقل کیے ہیں،[۷]

عربی زبان میں بھی اس کی تلخیص اور مختصرات مرتب کیے گئے، مثلاً احمد حنفی نے الروضۃ البھیہ اور ابوالسرور بکری نے قطب الازہار مرتب کیے،[۸]

۱؎ معجم المطبوعات ج ۲ ص ۱۷۷۰، ۲؎ ایضاً ۳؎ ایضاً ۴؎ ایضاً ۵؎ ایضاً ۶؎ تاریخ الآداب للغۃ العربیہ ج ۳ ص ۱۷۶، ۷؎ ایضاً ۸؎

مطبوعات جدیدہ

گورو گرنتھ اور اسلام از جناب ابو الامان امرتسری، ضخامت ۴۷۸ صفحے، کتابت

طباعت معمولی، ناشر: ادارہ ثقافت اسلامیہ کلب روڈ، لاہور، قیمت ۷ روپیے ۵۰ نئے پیسے۔

جناب ابو الامان صاحب امرتسری کو گورمکھی زبان اور سکھوں کے لٹریچر سے بڑی واقفیت ہے اس لیے وہ اس سلسلہ میں مفید علمی خدمات انجام دے رہے ہیں، اس سے پہلے انکی مفید کتاب "سکھ مسلم تاریخ حقیقت کے آئینہ میں" شائع ہو چکی ہے، اور اب یہ دوسری اہم کتاب سکھ مذہب کی مقدس ضخیم اور منظوم کتاب گورو گرنتھ صاحب کی جو چھ مشہور گورو صاحبان گورو نانک جی، گورو انگد جی، گورو امر داس جی، گورو رام داس جی، گورو ارجن جی اور گورو تیغ بہادر جی کے کلام پر مشتمل ہے۔

اس کتاب کے دو حصے ہیں، پہلے میں گورو گرنتھ صاحب کی مکمل تاریخ یعنی اس میں کن لوگوں کا کلام ہے، کب مرتب ہوا، کیوں ترتیب دیا گیا، اور اس کا نام پڑنے کا سبب، اور سکھوں کے دس گورو صاحبان سکھ راویوں کی حقیقت، گورو گرنتھ صاحب کی بانیاں اور ان میں گورو ارجن جی اور دوسرے لوگوں کا بیجا تصرف، گورو گرنتھ صاحب کی مختلف راگوں اور گورو صاحبان کی تاریخ وفات کا تذکرہ ہے، اس حصہ میں مصنف نے یہ بھی دکھایا ہے کہ بھگت بانی میں متضاد شبد بھی آگئے ہیں کیونکہ اس میں بت پرستی، ویدوں، ذات پات، مردوں کے جلائے جانے، مسجد، اذان، آرتی، تناسخ وغیرہ کی تائید بھی موجود ہے اور تردید بھی، دوسرے حصہ میں اس کتاب کی مذہبی، اخلاقی، تمدنی اور معاشرتی تعلیمات کو اصل متن سے جو گورمکھی زبان میں ہے، اردو رسم الخط اور اردو ترجمہ کے ساتھ نقل کیا گیا ہے، اس حصہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ

بعض دوسرے مذاہب کی طرح سکھ مذہب کی تعلیمات بھی اسلامی تعلیمات کا پرتو ہیں، مثلاً توحید، رسالت، ملائکہ، قرآن، مسلمان، اسلامی عبادات اور دوسرے اخلاقی مواعظ کی اس میں تاکید اور ہندوؤں اور سکھوں کے غلط عقائد و مشرکانہ توہمات اور رسوم کی تردید کی گئی ہے، لائق مصنف نے یہ سارا مواد سکھ لٹریچر سے جمع کیا ہے، اس لیے وہ بہت مستند ہے، یہ کتاب گو اپنے موضوع پر اردو میں پہلی تصنیف ہے لیکن نہایت مفصل، جامع اور معلومات آفریں ہے، اس کی اشاعت سے ایک اہم علمی اور تحقیقی کتاب کا اضافہ ہوا، اس لیے مصنف اور ناشر دونوں مبارکباد کے قابل ہیں۔

تلبیس ابلیس ۔ علامہ ابن جوزی، ترجمہ مولانا ابو محمد عبد الحق اعظم گڈھی، صفحات ۴۰۴
کتابت و طباعت بہتر، ناشر نور محمد اصح المطابع کارخانہ تجارت آرام باغ، کراچی
قیمت :- عہ

حافظ ابن جوزی المتوفی ۵۹۷ھ کی مشہور تصنیف نقد العلم والعلماء او تلبیس ابلیس کا یہ اردو ترجمہ ہے۔ فاضل مصنف نے اس میں ابلیس کی مکاریوں کا ذکر اور ان پر خطر راہوں کی نشاندہی کی ہے جو بڑے بڑے عالموں، زاہدوں اور صوفیوں کے دامن کو بھی داغدار کر دیتے ہیں، اس میں متعدد گمراہ اسلامی فرقوں کا بھی اسی نوعیت سے ذکر کیا گیا ہے، کتاب بہت مفید اور اصلاح نفس اور تزکیۂ باطن کے لیے اس کا مطالعہ نہایت ضروری ہے، مصنف نے اس ضمن میں غلط کار اور خام صوفیوں اور زاہدوں پر بڑی سخت گرفت کی ہے جس سے ان کی ایمانی جرأت اور دین کے معاملہ میں ادنیٰ مداہنت بھی انگیز نہ کرنے کا ثبوت ملتا ہے، ترجمہ میں لائق مترجم نے مفید اور ضروری وضاحت اور تشریح سے بھی کام لیا ہے لیکن اس میں سلاست، شگفتگی کی کمی اور موجودہ زمانہ کے مزاج کی پوری رعایت نہیں کی گئی ہے، شروع میں امام ابن جوزی کی مختصر سوانح عمری بھی دیدی گئی ہے، کتاب بہت ہی مفید اور لائق مطالعہ ہے،

(خاک کا پتلا: ۲۰ نئے پیسے، نبی کا بیٹا: ۲۲ نئے پیسے، خدا کی اونٹنی: ۲۲ نئے پیسے۔
آگ کا چمن: ۲۲ نئے پیسے، بیٹے کی قربانی: ۲۲ نئے پیسے، بادشاہ کا خواب: بہتر نئے پیسے
لاٹھی کا سانپ: بہتر نئے پیسے، طالوت و جالوت ۲۲ نئے پیسے، سبا کی شہزادی نئے پیسے (۲۲)
از مریم زمانی (آخری نبی: ۴۰ نئے پیسے) از شبنم نادری۔ کتابت و طباعت نہایت
عمدہ، ناشر سیرت پبلشرز امروہہ، یوپی۔

ان کتابچوں میں بترتیب حضرت آدمؑ، حضرت نوحؑ، حضرت صالحؑ، حضرت ابراہیمؑ، حضرت اسماعیلؑ، حضرت یوسفؑ، حضرت موسیٰؑ، حضرت داؤدؑ، اور حضرت سلیمانؑ کے قصے قرآن مجید کی روشنی میں بیان کیے گئے ہیں، اور آخری کتابچہ پیغمبر آخر الزمانؐ کے حالات و واقعات پر مشتمل ہے، جو نہایت آسان، سادہ، دلچسپ اور سبق آموز انداز میں تحریر کیے گئے ہیں، دین و ایمان کش تہذیب و اخلاق سوز لٹریچر کے مقابلہ میں ایسا لٹریچر جو بچوں کی صحیح اسلامی و اخلاقی تربیت کرے دین کی بھی بڑی مفید خدمت ہے اور زبان و ادب کی بھی، بعض دوسرے اداروں اور ناشروں کی طرح سیرت پبلشرز امروہہ نے بھی یہ سلسلہ شروع کیا ہے، جو ہر لحاظ سے تحسین و آفرین کا مستحق ہے۔

(انوکھا راجہ، رحم دل لڑکی، بے وقوف شاہ وزیر، ہر ایک کی قیمت ۲۲ نئے پیسے۔
جادو کا کوڑا قیمت ۲۵ نئے پیسے) از نیر مسعود تابش کی۔ (میرا نام کیا ہے؟
قیمت ۳۰ نئے پیسے) از توقیر امروہوی۔ کتابت و طباعت نہایت دیدہ زیب، ناشر
سیرت پبلشرز امروہہ، یوپی۔

یہ سب کتابچے بھی دلچسپ و مفید اور سبق آموز کہانیوں پر مشتمل ہے، اور آخری کتابچہ میں ۲۰ پہیلیاں نظموں میں بیان کی گئی ہیں، ان کی اشاعت کا فخر بھی سیرت پبلشرز کو حاصل ہے اور ان کا مطالعہ بھی بچوں کے لیے مفید اور سبق آموز ہے۔

اثر لکھنوی، فراق گورکھپوری، جگر بریلوی تقطیع خورد، کاغذ، کتابت و طباعت نہایت عمدہ، صفحات ۱۴۸، ہر ایک کی قیمت ۵۰ نئے پیسے، شائع کردہ انجمن ترقی اردو (ہند) علی گڑھ۔

انجمن ترقی اردو علی گڑھ نے اردو کے اہم اور بلند پایہ شاعروں کے کلام کا مختصر انتخاب شائع کرنے کا مفید سلسلہ شروع کیا ہے، تاکہ کسی وجہ سے جو لوگ کسی شاعر کا سارا کلام نہیں پڑھ سکتے وہ بھی انتخاب کی مدد سے اس کے رنگ، کلام کی خصوصیات سے واقف اور تفصیلی مطالعہ کے شائق ہو جائیں، اردو شاعروں کے انتخابی سلسلہ کی یہ تین کتابیں ہمیں موصول ہوئیں جو صف اول کے تین مشہور شعراء کے کلام کے انتخاب پر مشتمل ہیں، آخر میں ٹائٹل پر ہر شاعر کا فوٹو اور مختصر حالات بھی تحریر کیے گئے ہیں، انتخاب کے حسن و خوبی کے لیے انجمن کا نام ہی پوری ضمانت ہے، یہ مفید سلسلہ شروع کرکے انجمن نے ایک مفید ادبی خدمت انجام دی ہے، اور اس کے لیے وہ اہل ذوق کے شکریہ کی مستحق ہے۔

رابعہ بصری ـ از سید وداد السکاکینی، مترجمہ جناب عبد الصمد الازہری، تقطیع خورد، کاغذ معمولی، کتابت و طباعت بہتر، صفحات ۱۳۴، قیمت عہ، پتہ مکتبہ جدید انارکلی لاہور۔

یہ مختصر کتاب مشہور صالحہ اور فنا فی اللہ خاتون حضرت رابعہ بصریؒ کے حالات اور بعض اہم واقعات زندگی پر مشتمل ہے، اس میں انکے وطن بصرہ، انکے زمانہ، اہل اللہ سے انکی صحبت، حج و زیارت، زہد، تصوف اور عشق و محبت الٰہی کا تذکرہ کیا گیا ہے، واقعات کے نقل میں صحت کا خیال رکھا گیا ہے، اور رابعہ کی جانب منسوب ہوجانے والی غلط باتوں اور واقعات کی تردید بھی کی گئی ہے، اصل کتاب عربی میں تھی، مکتبہ جدید نے بعض اور مفید کتابوں کی طرح اس کا بھی اردو ترجمہ شائع کرکے اردو دانوں کو اس کے مطالعہ کا موقع دیا، ترجمہ میں جتنی سلاست و شگفتگی ہونی چاہیے نہیں ہے۔

"ض"

مطبوعات ادارہ [illegible]

سلسلہ سیر الصحابہ

سیر الصحابہ جلد دوم: اس میں ان صحابہ کرام کے حالات جمع ہیں جو فتح مکہ سے پہلے اسلام لائے اور ہجرت کی، [illegible] صفحے قیمت: [illegible]

سیر الصحابہ جلد ششم: حضرت امام حسین، امیر معاویہ [illegible] کے مفصل حالات، شہادت [illegible] کربلا کی تفصیل [illegible] صفحے قیمت: [illegible]

سیر الصحابہ جلد ہفتم: اس میں ان صحابہ کرام کے حالات و سوانح اور ان کے فضائل جو فتح مکہ کے بعد مشرف باسلام ہوئے اور شرف ہجرت سے محروم رہ گئے [illegible] صفحے قیمت: [illegible]

تابعین: اس میں طبقہ تابعین کے چیدہ نامور اکابر تابعین رضی اللہ عنہم کے سوانح و حالات اور کارناموں کی تفصیل بیان کی گئی ہے، ۵۰۰ صفحے قیمت: [illegible]

سلسلہ تاریخ اسلام

تاریخ اسلام حصہ اول [illegible] صفحے قیمت: [illegible]

تاریخ اسلام جلد دوم [illegible] [illegible] صفحے قیمت: [illegible]

تاریخ اسلام جلد سوم: خلافت عباسیہ بغداد، ابو العباس سفاح سے ابو اسحاق معتصم باللہ تک دو صدیوں کی تاریخ، ضخامت: ۴۷۲ صفحے قیمت: [illegible]

تاریخ اسلام جلد چہارم (حصہ دوم) ۴۴۴ صفحے قیمت: [illegible]

اسلام اور عربی تمدن یعنی کتاب الاسلام و الحضارة العربیة مؤلفہ کرد علی دمشقی کا دلنشین ترجمہ ۴۳۲ صفحے قیمت: [illegible]

ادبی نقوش

ان مستقل تصنیفات کے علاوہ شاہ صاحب نے سیکڑوں علمی، تاریخی و ادبی مضامین بھی لکھے ہیں جو بیشتر معارف میں شائع ہوئے ہیں، یہ انکے ادبی و تنقیدی مضامین کا مجموعہ ہے جو ادارہ [illegible] اردو کی طرف سے شائع ہوا ہے، اس میں دو مضمون یعنی "اردو شاعری میں ہندو کلچر اور ہندوستان کے طبعی و جغرافی اثرات" اور "اردو زبان کی لسانی، علمی اور تمدنی اہمیت" کے علاوہ ادبی حیثیت [illegible] بھی ہیں، موجودہ دور کے مشاہیر شعراء کے دواوین مثلاً [illegible] شبلی، ظفر، ریاض، رضوان، سرور وغیرہ پر مضامین اور تبصرے ہیں، قیمت: مجلد پانچ روپیے

ہندوستان عربوں کی نظر میں

ہندوستان کی قدیم تاریخ سے متعلق قدیم عرب مصنفین خصوصاً جغرافیہ نویسوں سیاحوں اور مورخین کی کتابوں سفرناموں اور تاریخوں میں جو مواد پھیلا ہوا ہے اس کو پوری دیدہ ریزی کے ساتھ دو جلدوں میں جمع کر دیا گیا ہے اور اس کے بالمقابل دوسرے کالم میں اس کا نہایت سلیس اور عام فہم اردو ترجمہ بھی کر دیا گیا ہے تاکہ عربی زبان پر جن کی دسترس نہیں ہے وہ بھی اس سے فائدہ اٹھا سکیں، قدیم ہندوستان کے مذہبی، علمی اور تمدنی حالات فارسی میں بہت کم ملتے ہیں، اس لحاظ سے یہ کتاب ہندوستان کے قدیم کلچرل حالات کا نہایت مستند ماخذ ہے، تاریخ ہند کے مصنفین اور محققین کو بڑی مدد ملے گی، پہلی جلد کے شروع میں مولانا شاہ معین الدین احمد کے قلم سے مختصر دیباچہ ہے جس میں اس کتاب کی اہمیت اور ضرورت پر روشنی ڈالی گئی ہے،

جلد اوّل

میں جاحظ، ابن خرداذبہ، سلیمان تاجر، ابوزید سیرافی بلاذری، یعقوبی، ابن فقیہ ہمدانی، ابن رستہ، بزرگ ابن شہریار، مسعودی، مطہر مقدسی، اصطخری، اور بشاری مقدسی کی کتابوں کے اقتباسات اور ان کا اردو ترجمہ ہے،

ضخامت: ۴۰۰ صفحے

قیمت: مجلد ؎ غیر مجلد ؏

جلد دوم

میں ابن ندیم، عبدالقاہر بغدادی، قاضی اندلسی، عبدالکریم شہرستانی، قاضی رشید ادریسی، ابن ابی اصیبعہ، ابن بطوطہ، قلقشندی وغیرہ کی کتابوں اور سفرناموں کے اقتباسات اور ان کا اردو ترجمہ ہے،

(زیر طبع)

قیمت: -

منیجر دار المصنفین - اعظم گڑھ